Ph. sp. 616 i

Oischinger, J. N.

Philosophie und Religion,

oder

speculative Entwicklung ihres normalen Verhältnisses
im Gegensatze zur mythischen Auffassung.

Von

Joh. Nepomuk Oischinger,

Priester.

Mit einer Vorrede

von

Dr. Fr. A. Staudenmaier,
Domkapitular, geistlicher Rath und ordentlicher öffentlicher Professor an der Universität Freiburg im Breisgau.

> Ubi non est sana fides, nullus est verus intellectus.
> *Nicol. de Cusa.* De docta ign. III. 11.

Schaffhausen, 1849.

Druck und Verlag der Hurter'schen Buchhandlung.

4. 4. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Nur mit großem Vergnügen erfülle ich mit gegenwärtiger Vorrede den Wunsch des Verfassers, dessen Name, wenn ihm von der göttlichen Vorsehung noch längere Zeit zu wirken gestattet sein wird, in der Geschichte der christlichen Philosophie dereinst nur eine sehr ehrenvolle Stelle einnehmen kann. Schon vor einigen Jahren hat er in einem „Grundrisse zu einem neuen Systeme der Philosophie" so viel Talent zur Speculation an den Tag gegeben, daß sich eine schöne Erwartung an die Fortsetzung seines Wirkens knüpfte, eine Erwartung, welche nunmehr die gegenwärtig vorliegende Schrift weit eher übertrifft als erfüllt. Es kann der Zweck einer Vorrede nicht sein, eine Recension des bevorworteten Buches zu sein, sondern sie wird sich nur und auch dieß nur in Kürze, darauf einzulassen haben, auf den Inhalt der Schrift hinzuweisen, so wie auf den Zusammenhang, in welchem sie mit der großen allumfassenden Grundfrage der Gegenwart steht.

Wenn es auch längst von den Tieferblickenden erkannt und ausgesprochen war, daß eine Philosophie in demselben Maaße unphilosophischer sei, in welchem sie als irreligiös erscheine; so hat man sich doch, wie die Wirklichkeit zeigt, Mühe gegeben, es darauf ankommen zu lassen, die Philosophie nach Möglichkeit zur Unphilosophie in dem Sinne zu stempeln, in welchem man sie im antireligiösen Interesse erfaßte und durchführte, ohne durch eigene, so wie durch die Erfahrung der ganzen Menschheit erkannt zu haben, daß das Irreligiöse stets auch das Unwahre sei, und derjenige von den Tiefen philosophischer Wahrheit sich entferne, der sich von den Tiefen der Religion entfernt. Was aber hinsichtlich der Religion an sich gilt, das gilt weit mehr noch von der absoluten Religion, der christlichen. Da nun aber die Philosophie, der Warnung, die schon Bako gegeben, ungeachtet, in jene, Religion und Offenbarung negirende, Bahn raschen Schrittes einlenkte, geschah es, daß der geistigere und bessere Theil der teutschen Nation sich von der Philosophie zusehens immer mehr und mehr als von demjenigen entfernte, was, wie es selber von keiner Weisheit ausgegangen war, so auch zu keiner Weisheit führte. Diese Philosophie, einem wasserlosen Brunnen gleich, hatte sich als das Gegentheil der wahrhaft lebendigen und zum Leben führenden Philosophie erwiesen, und das Vertrauen der Guten und Weisen in der Zeit bis zur Unwiederherstellbarkeit verloren. Hingegen hat sich ein anderer Theil

jener negativen Philosophie in desto größerer Zahl angeschlossen, je seichter und oberflächlicher sie ist, und je verständlicher sie allen Jenen wird, die zum Voraus von sinnlichem und materiellem Interesse erregt und getrieben sind. Die unerfreulichen Zustände, in welche eine solche Gesinnung allmälig geführt hat, sind eine Wirklichkeit, die mit Augen geschaut und mit Händen gegriffen werden kann, über welche man somit nicht lange zu streiten braucht. Nun geschieht es aber vielfach, ja meistens, daß die von der negativen Philosophie Beherrschten gerade dasjenige geistige Uebel, was bei und in jenen Zuständen als ihr eigenes Werk anzusehen ist, vorschieben, um daran darzuthun, daß, wenn eine bessere Zeit kommen soll, die christlichen Prinzipien, die solche Zustände, wie die gegenwärtigen sind, zur Folge gehabt haben, aus dem Bewußtsein und dem Leben entfernt werden müssen. Auf der andern gegentheiligen Seite sieht man sich aber durch eben jene Vorwürfe aufgefordert, die Wurzel der intellectuellen und ethischen Verkommenheit an demjenigen Puncte nachzuweisen, wo sie in Wirklichkeit ist, im Unglauben an Gott und an die Wahrheit seiner positiven Offenbarung. Mit dieser Nachweisung wird die andere verbunden, daß gerade die edelsten Regungen und die reinsten, tiefsten Bewegungen, wie sie in der Gegenwart sich kund geben, ihre erste Ursache wie ihre endliche Bestimmung nur in den Principien des Christenthums haben, daß die negative Philosophie dieß auf schmäh-

liche Weise verkenne, und durch ihr ferneres feindseliges Wirken gegen den Glauben der Christen alle Wahrheit und alles auf diese gebaute geistige Leben in einen schaudervollen Abgrund ziehe. Es gibt eine Philosophie, welche eben so die Philosophie an sich aufhebt, wie in der Regel die falsche Kunst das Grab der Kunst als solcher ist. Und diese, die Philosophie selbst vernichtende Philosophie ist die negative Philosophie unserer Zeit, die bereits weit um sich gegriffen und zugleich noch andere Wissenschaften als Folie sich untergelegt hat.

Wie die negative Philosophie das positive System des Geistthums negirt, so negirt auch umgekehrt fortwährend dieses letztere jene erstere, mit dem einzigen Unterschiede, daß, wenn die negative Philosophie zuerst bei ihrer Polemik der leeren Negation aufgeht, sodann aber sich in ihrem ponirenden Theil in lauter Assertionen sich verläuft, das christliche System seine Negation begründet, indem es zugleich für sich selber ein großes, wohlorganisirtes Ganzes von ewigen Wahrheiten ist, die sich zu jeder Zeit dem Denker bestätigen, und die dem Kinde nicht weniger wie dem tiefsinnigsten Weisen einleuchten.

Legt unsere gegenwärtige Zeit ganz besonders das Bedürfniß nahe, die christliche Wahrheit, sowohl wie sie die Unwahrheit negirt, als wie sie sich selber ponirt und begründet, zu ihrer ganzen und vollen Offenbarung kommen zu lassen; so fehlt es nicht, es wird die Nothwendigkeit eintreten, daß eine Wissenheit sich

zur Geltung bringe, die wir bisher nur in ihren Anfängen gesehen haben. Wir meinen die christliche Philosophie oder die Philosophie des Christenthums: und, wenn das Buch Esra's erzählt, daß die, welche an der Mauer Jerusalems gebaut, mit der einen Hand die Arbeit thaten, mit der andern aber dem Feinde wehrten; so wird die christliche Philosophie dem gleichen zweifachen Geschäfte sich zuwenden müssen.

Unter denen nun, welche in der gegenwärtigen Zeit sich diesem doppelten Berufe unterzogen haben, nimmt einen höchst ehrenvollen Platz der Verfasser der gegenwärtigen Schrift ein. Es ist bei ihm nicht Vorausnahme eines noch unbewiesenen, sondern bereits erzielten Resultats wissenschaftlicher Erfahrung, wenn er von jeder Philosophie, welche die Religion negirt, sagt, daß sie mit sich selbst im Widerspruche stehe. Diesen Gewinn des Denkens und Forschens auch Andern mitzutheilen, bezeichnet er selber als Zweck seines vorwürfigen Werkes; aber er ist erst dann sicher, die Ueberzeugung, die er selbst hat, auch in Andern zu bewirken, wenn er umständlich den wissenschaftlichen Denkproceß dem Publicum vorlegt, durch welchen die eigene Ueberzeugung gewonnen worden ist. Die Stellung, welche die von ihm bekämpfte abnorme Wissenschaft zur Religion eingenommen hat und fortwährend einnimmt, bezeichnet er als die der Negation und der Mythisirung. Das nähere Verhältniß dieser zu einander ist aber dieses, daß die negative

Wissenschaft die Religion als einen Mythus ansieht. Daß der Verfasser dieß erkennt und ausspricht, verräth einen tiefen und scharfen Einblick in das Innere des Verlaufs der Philosophie von Kant herab bis auf Strauß und Ludwig Feuerbach. Wir haben es aber gerade dieser klaren Anschauung der Sache zuzuschreiben, daß Herr Oischinger nicht geglaubt hat, der Zeitaufgabe dadurch Genüge zu thun, daß er eine Abhandlung über Glauben und Wissen, oder über das Verhältniß der Religion zur Philosophie schreibe; vielmehr hat er begriffen, daß das, was zur Zeit als das Nothwendige erscheine, ein principieller Aufbau sei, daß der zerstörenden und falschen Philosophie eine positive gegenüber treten müsse. Es ist aber seinerseits nicht beim bloßen Begreifen dieser Nothwendigkeit geblieben, sondern der Verfasser hat in dem gegenwärtigen Buch einen solchen Aufbau selbst schon mit großem Geschick und Erfolg vollzogen. An sich hätte die gegenwärtige, in jeder Weise sich selber rechtfertigende Schrift der Einführung durch einen Andern nicht bedurft: ich habe mich aber dem Wunsche ihres Verfassers schon aus Interesse an der Sache gerne unterzogen.

Freiburg, d. 15. Aug. 1848.

Dr. Staudenmaier.

Zum Andenken

an

Dr. Joh. Adam Möhler,

und

Dr. Heinrich Klee,

weiland Professoren der Theologie an der Ludwigs-Maximilians-Universität in München,

im

Gefühle des innigsten Dankes und der tiefsten Hochachtung.

Vorwort.

Jede Philosophie, welche die Religion negirt, ist mit sich selbst im Widerspruche: dieß ist in kurzen Worten der Zweck, deren Realisirung sich vorwürfiges Werk vorgesetzt.

Wie weit aber zur Lösung dieser Aufgabe zurückgegangen werden mußte, war durch die geschichtliche Stellung der gegenwärtigen Philosophie zur Religion bestimmt. Der Aufbau mußte und konnte nur da begonnen werden, wo die destructive Wissenschaft das Zerstörungswerk geendet. Allgemein anerkannt ist es aber, daß die abgelaufenen negativen Systeme der Philosophie ihren Cyclus vollendet und kein Weiterschreiten auf dieser Bahn mehr möglich gelassen. Daher ergibt sich von selbst, daß da, wo nicht bloß diese oder jene Wahrheit, sondern die Wahrheit selbst in Frage gestellt ist, nur ein prinzipieller Aufbau möglich ist. Dieser ist wiederum nur möglich, wenn der zerstörenden und falschen Wissenschaft die aufbauende und wahre gegenübergestellt wird. Philosophie kann nur durch Philosophie widerlegt werden. Da, wo das Grundprinzip in dem ganzen Baue des Wissens sich wiederholt, kann nur folgerecht gesagt werden, daß auf der einen Seite die negative Wissenschaft durch die Negation, oder was dasselbe ist, die Mythisirung der Religion, auch in den Grundprinzipien negativ, sich aufhebend und widersprechend sein muß, und daß auf der andern Seite die wahre Philosophie in den Prinzipien wahr ist, weil sie mit der Religion übereinstimmt.

Die Stellung aber, welche die abnorme Wissen-

schaft zur Religion eingenommen, ist die der Negation und der Mythisirung. Der Mythos aber ist ein leeres Bild für eine andere Sache, welches Bild an sich selbst keine Realität hat. Es gibt nämlich Bilder, welche gleichfalls eine Sache sind, z. B. ist Isaak ein Vorbild von Christus, und zugleich eine historische Person. Der Mythos aber soll eine an sich selbst unreale Versinnbildung einer anderen Sache sein, oder um es an einem Beispiele zu zeigen, der Sündenfall nicht mehr und nicht weniger sein, als die Darstellung der Wahrheit, daß der Mensch durch Selbstsetzen und Negation zum Selbstbewußtsein gelange. Ein solches Verhältniß nimmt nach der negativen Philosophie die gesammte Religion zur Wissenschaft ein, also daß der Mensch unbewußt seine eigene Wesenheit sich gegenüberstelle und verobjectivire, diese unbewußte Selbstabspiegelung sei die Religion, und erst der Philosoph habe das Bewußtsein, sie sei nur er selbst, aber in einer unangemessenen Form. Mit diesem Bewußtsein habe er sich über die Religion erhoben und er erachte sie nur mehr für solche Individuen, denen der reine Gedanke nicht leuchte, für nothwendig. Die absolute Wissenschaft sei die absolute, reine und geistige Religion; neben ihr vermöge sie nicht zu bestehen.

Aber es ist nicht bloßer Zufall, oder Inconsequenz des Systemes, wenn es die Religion nur für einen Mythos ansieht. Die Religion verhält sich zur Wissenschaft, wie ein Objectives zum Subjectiven, wie Materie zur Form, wie Sache zur Idee. Aber nimmt denn die negative Wissenschaft zu irgend einem Objecte eine andere Stellung als eine negative ein, oder kann sie eine andere einnehmen? Dieses liegt gerade in ihrem Wesen, daß sie nach der Zerstörung des dreigliedrigen Organismus auf der einen Seite das Object aufheben, auf der andern wiedererzeugen muß. Dieses ist aber

identisch mit dem Satze: Die negative Philosophie hat die Negation und den Widerspruch zum Prinzipe, also daß sie auch in den peripherischen Gebieten denselben Widerspruch offenbaren, und folglich, weil in sich negativ und mythisch, auch die Religion negiren und mythisiren muß. Noch mehr, die negative Philosophie behauptet etwas und das gerade Gegentheil, sagt zugleich Ja und Nein, und dieses Bewußtsein ihrer Selbstmythisirung und Selbstzerstörung muß der siegreichen Wahrheit die Thore öffnen.

Aus dem Gesagten ist es klar, daß die Aufgabe dieses Werkes nicht sein konnte, etwa eine Abhandlung über Glauben und Wissen oder über das Verhältniß der Religion zur Philosophie zu schreiben; denn ehe über die Religion und den Glauben gehandelt werden kann, muß ihre in Frage gestellte Existenz bewiesen sein. Die Methode, welche hiebei befolgt werden mußte, konnte nur die sein, daß von dem Punkte aus, wo die negative Philosophie noch indirect einen Einigungspunkt zugibt, die Existenz der Religion bewiesen wird. Die negative Philosophie muß aber wenigstens das Wissen im Allgemeinen zugeben, wenn sie auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen will, obwohl sie direkt dieselbe negirt. Steht aber ein Punkt im Wissen fest, so auch dieser, daß etwas gewußt werde, oder daß ein Wissen ohne Object undenkbar sei. Steht aber dieses fest, so folgt, daß das gesammte Wissen eine Welt, die keine Folge vom Wissen ist, sondern mit ihm zumal besteht, voraussetzt. Ist so die Realwelt bewiesen, so muß diese mit sich selbst in Rapport stehen, also daß sich das Peripherische an das Centrale, die Creatur an Gott, angeschlossen findet. Dieses geschieht aber durch die Religion, und so besteht die Religion, weil die Wissenschaft besteht, und zwar so, daß ihr Verhältniß kein mythisches, sondern ein wahres und lebendiges ist.

Daß nur so das fragliche Problem gelöst werden konnte, sieht nun Jedermann ein, sowie auch dieses, daß nur von einer principiellen Vollständigkeit die Rede sein kann, und die weitere Ausführung anderen Werken vorbehalten werden muß. Die Wahrheit und der Irrthum, welche sich bei jedem Schritte, der in der Untersuchung vorwärts gemacht wird, gegenübertreten, läßt nur die Wahl der vollendeten wahren oder falschen Philosophie, oder weil die falsche Weisheit mit dem Unwissenschaftlichen identisch ist, nur mit der wahren übrig, soll nicht die absolute Skepsis zum Grundprinzipe gemacht werden.

Die Philosophie feiert sonach ihren höchsten Triumpf, so es ihr gelungen, sich mit der Religion in das rechte Verhältniß zu setzen. Beide haben die Bestimmung, Hand in Hand zu gehen und sich gegenseitig zu fördern, obwohl dieses den Aftertheologen Aergerniß, den Afterphilosophen Thorheit ist. Dazu nach dem verliehenen Maaße der Kräfte beizutragen, soll eines Jeden, sowie auch des Verfassers Bestreben sein, wozu der Spender alles Guten seinen Segen verleihen wolle.

Uebrigens ist zu bemerken, daß es wegen verspäteter Veröffentlichung dieser Schrift dem Verfasser nicht möglich war, auf die seit drei Jahren erschienenen Werke und insbesondere auf einige Bemerkungen Herrn Zukrigl's, in seinem Werke über die Trinitätslehre, bezüglich einiger die Trinität betreffender Stellen des Grundrisses, Rücksicht zu nehmen, was daher anderswo geschehen wird.

München, den 6. September 1848.

Joh. Nep. Oischinger.

Inhalt.

Grundlage.

Geschichtliche Stellung der Wissenschaft zur Religion; Criterien für die Wahrheit. S. 1–9.

I. In der idealen Sphäre. S. 9—24.

a. Trinärer Organismus. S. 11.

b. Trinäre Nachbildung. S. 15.

c. Trinäre Rückbildung des Wissens. S. 20.

II. In der realen Sphäre. S. 24—39.

a. Nebeneinandersein. S. 25.

b. Nacheinandersein. S. 31.

c. Ineinandersein des Realen. S. 35.

III. In der dritten Sphäre. S. 39—52.

a. Idealität. S. 41.

b. Realität. S. 46.

c. Formalität der Entwicklung. S. 50.

Erstes Buch.

Vergliederung des Wissens. S. 53—110.

I. Moment. Stellung zur Gegebenheit. S. 55–76.

a. Fortgang. 59–64.

b. Rückgang. 64–70.

c. Bezug. 70–76.

II. Moment. Stellung zum Gesetztwerden. S. 76–94.

a. Sachgrund. 76–82.

b. Setzender Grund. 82–88.

c. Formgrund. 88—94.

III. Moment. Stellung zum Gesetztsein. S. 94–110.

a. Nachbildung des Realen. 94—100.

b. Nachbildung des Idealen. 100–105.

c. Geschlossenheit. 105—110.

Zweites Buch.

Reale Einheit. S. 111—170.

I. Moment. Reales Verbundensein. 113—133.

a. Transcendentes Erkennen. 116—122.

b. Transcendentes Thun. 122—127.

c. Transcendente Welt. 127—133.

II. Moment. Reale Verbindung. S. 133—153.

a. Wille und Intelligenz. 133—138.

b. Glauben und Wissen. 138—146.

c. Religion. 146—153.

III. Moment. Gesetzte Verbindung. S. 153—170.

a. Wissenschaft und Religion. 153—159.

b. Persönlichkeit. 159—164.

c. Wissenschaftliche Religion. 164—170.

Drittes Buch.

Gliederung der Religionswissenschaft. S. 171—251.

I. Moment. Vom Relativen zum Absoluten. 171—199.

a. Vom nachbildlichen Erkennen. 177—183.

b. Vom nachbildlichen Sein. 183—190.

c. Vom nachbildlichen Leben. 190—199.

II. Moment. Vom Absoluten zum Relativen. S. 199—223.

a. Dreieinigkeit. 199—208.

b. Vorweltliche emanente Acte. 209—215.

c. Weltschöpfung. 215—223.

III. Moment. Ineinsbildung des Absoluten und Relativen. S. 233—251.

a. Freithätigkeit des Menschen. 223—233.

b. Ineinsbildung der Menschenwelt. 233—244.

c. Vollendung des religiösen Processes. 244—251.

Schluß.

Resultat der christlichen und mythischen Wissenschaft. S. 252—255.

Grundlage.

Grundlage.

Hat die ganze Geschichte die Aufgabe zu lösen, das Creatürliche zur Wohnung Gottes zu machen und von dem Ungeschaffenen durchdringen zu lassen: so ist damit auch die einstige Verklärung der Wissenschaft in einem höheren Lichte enthalten. Es wirken also der höhere, göttliche, und der niedere, menschliche Factor zu einem gemeinsamen Producte zusammen, welches im Verlaufe der Zeit um so vermittelter wird, je mehrere Kräfte dabei zusammenwirken. Gott ist aber nach dem heil. Thomas von Aquin der erste Beweger, so daß die Creatur von ihm bewegt sich selbst bewegt und die erste Bewegung durch Selbstthätigkeit in die innern Kreise fortbewegt. Hier wird sich also die Freiheit des Menschen im vollsten Maaße offenbaren.

Wenn also der Mensch das in höchster Ordnung Erschaute und Erkannte in den niedern Regionen durch Selbstthätigkeit nachbilden soll, so macht er, die erste Wirkung in sich fortsetzend und fortleitend, sein ganzes Wesen zu einem Nachbilde der Gottheit, indem er sich mittelst der höhern Macht zu Gott immer mehr erhebt und ihn aufnehmend sich zu ihm emporhebt. Wenn er nun von Oben nach Unten gelangt, so sucht er von hier aus wiederum zur höchsten Ordnung emporzustreben. Dient ihm nun das Irdische zum Principe, so wird er dadurch und darin wiederum das höchste Princip erkennen, wenn der erste Zug nach Abwärts in rechter Weise sich vollführte.

In der Geschichte liegt daher selbst die Aufgabe, beide Prinzipien durch einander zu verklären, ihre rechte Einheit

zu gewinnen. Soll überhaupt die Wissenschaft auch in diese Entwicklung und Verklärung aufgenommen werden, so werden insbesondere auch beide Prinzipien, das höhere und das niedere, in ein wahres oder falsches Verhältniß treten müssen. Die ganze Wissenschaft aber concentrirt sich in dem Grundverhältnisse des Erkenntnißbildes zum Erkenntnißgegenstande; daher wird das intelligible Bild oder die Idee mit dem höchsten Objecte der Erkenntniß vereinigt oder getrennt werden müssen, oder es wird die Frage entstehen: wie verhält sich die Idee zu Gott? *)

Die Geschichte hat bereits geantwortet: Die Idee, die absolute Idee, ist Alles in Allem. Man hat sie sofort an die Stelle Gottes gesetzt und Gott selbst mußte nur im mythischen Gewande im absoluten Wissen erscheinen. Der Widerspruch wurde sofort bis in die letzte Peripherie hinausgetrieben, so daß sich kein größerer mehr denken läßt. Damit ist aber dieses Wissen nicht nur mit sich selbst, sondern auch mit der Religion und weil mit der Religion, mit sich selbst in Widerspruch getreten.

Denn durch diese Behauptung, daß die Idee Gott selbst sei, ist auch der Glaube im tiefsten Grunde angegriffen, welcher festhält, daß Gott ein persönliches, überständliches, mit dem Wissen nicht zu vermengendes Wesen ist, dem die Creatur die höchste Verehrung schuldet, wofür man von nun an den Begriff anbeten muß. Würde der Irrthum nur in das enge Gebiet der Logik eingeschränkt, so fiele er nicht mit der Religion zusammen; aber auf Gott übertragen, muß die Wissenschaft nothwendig auch den Glauben berühren. Hier also concentriren sich die Religion und die Wissenschaft zumal, so daß ein Widerspruch in der einen Region auch zum Widerspruche in der andern wird. Es geht daraus hervor, daß

---

*) Vergl. vorzüglich: die Philosophie des Christenthums von Dr. Fr. A. Staudenmaier, Bd. I., die Lehre von der Idee.

ein Irrthum lange in einem Gebiete bestehen kann, ohne gegen den Glauben zu verstoßen; wird aber im Verlaufe der Entwicklung eine Durchdringung aller Gebiete nothwendig, so muß auch der früher in das Gebiet des Wissens eingeschlossene Irrthum zu einem Widerspruche an dem Glauben werden.

Wenn wir die Geschichte befragen, so wiederholt sich gleich nach dem Eintritte des Christenthums bei den gnostischen Sekten dieselbe Erscheinung, nur im minderen Grade. Denn die Ideen wurden an die Stelle des Logos gesetzt, also noch ein höheres Wesen über sie anerkannt, während jetzt die Begriffe und Ideen schlechterdings vor, über und neben sich nichts existiren lassen.

Die erste Strömung im Wissen von Oben nach Unten und von Unten nach Oben zum höchsten Wesen war in der griechischen Weisheit, vornehmlich in Plato, zum Vorscheine gekommen. Der Abschluß aber geschah in der Ideenlehre, in der es völlig unbestimmt gelassen wurde, ob sie göttlichen Wesens, in Gott, oder durch Gott, oder neben Gott existiren. Gerade diese Unbestimmtheit ist das Fehlerhafte und vermochte daher keine Gewißheit und Beruhigung zu erzeugen. Daher trat bald der Skepticismus hervor, der es sich zum Prinzipe machte, seine Zustimmung von Jedem ferne zu halten. Dieses Erlahmen der Wissenschaft sollte die Sehnsucht nach einer neuen Wahrheit rege machen, wie im Judenthume das Gesetz die Aufgabe hatte, die eigene Dürftigkeit fühlbar zu machen, die Sehnsucht nach dem Erlöser anzuregen und beständig zu beleben.

So war der Logos, das Bild des Vaters, voller Gnade und Wahrheit erschienen, um die Scheidewand, welche das Judenthum vom Christenthum trennte, aufzuheben und zwischen beiden Frieden zu machen. Die griechische, damals überall verbreitete, Wissenschaft, hatte nach den Vätern die Aufgabe, die Heidenwelt ebenso, wie das Gesetz die Judenwelt, zum Erlöser hinzuführen. Diese Wissenschaft hatte aber in der Ideenlehre ihren Mittelpunkt gefunden und es war

somit die Aufgabe gestellt: in der Idee das substanziale Gleichbild des Vaters, in dem unpersönlichen Worte das persönliche zu erkennen; war es ja doch der Logos, der jeden Menschen erleuchtet, so in diese Welt kommt!

Die Ideenlehre der griechischen Philosophen ist einerseits ein selbstständiges Erzeugniß, hat aber auf der andern Seite nichts mit der christlichen Lehre vom Logos und der Dreieinigkeit gemein. Die Kirchenväter sind hierüber getheilter Ansicht. Die einen lassen sie aus dem Judenthume entstehen, die andern, wie Tertullian *), sagen geradezu, die platonische Philosophie sei die Mutter aller Ketzereien. Für Viele mochte sie ein Uebergang zum Christenthume sein, bei welchen sie Sehnsucht nach Wahrheit rege gemacht; für Viele, welchen sie über Alles galt, war sie ein Hinderniß; denn das Christenthum galt ihnen für Thorheit.

In Alexandria hatte zuletzt diese Weisheit ihren Sitz aufgeschlagen und viele heidnische Philosophen, wie Justin, waren Christen geworden. Doch war auch gerade hier der Mittelpunkt für den Gnosticismus und eine Philosophie, welche das Christenthum bestritt, während sie das Heidenthum mythisch erklärte und die Ideen zu Hypostasen umbildete. Diese Vielheit von Ideen ließ man vom höchsten Gott ausströmen, bis sie allgemach an Realität verlierend mit der Hyle sich vereinigen. Eine solche Kraft ist auch Christus; die Religion besteht nur in der Erkenntniß der Nichtigkeit der Hyle und der höhern Abkunft. Aber hier war auch der Ort, wo sich eine christlich-philosophische Schule bildete welche in Origenes ihren Glanzpunkt erreichte, und die Heiden für das Christenthum durch die Wissenschaft gewinnen sollte. Sie konnte sich daher nicht ganz der allegorisirenden Auslegung der Schrift, welche damals ganz gewöhnlich war, entziehen.

Der griechischen Bildung trat bald die frische germanische

---

*) De anima. c. 25.

gegenüber, welche vom Willen und vom Glauben aus zur Wissenschaft kam. So ist es der heil. Anselmus, welcher auf der einen Seite den dem Wissen vorhergehenden Glauben nach dem Vorgange des Propheten Isaias: Nisi credideritis, non intelligetis, forderte, um zur echten Wissenschaft zu kommen, es aber für eine Nachlässigkeit erklärte, wenn man im Glauben befestigt sei, nicht zur Wissenschaft fortzugehen. Er seinerseits hatte in dem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes die Grundthese wiederholt und gezeigt, daß die Idee Gottes von seinem Dasein Zeugniß ablege. Auf der christlichen Religion sollte sich also eine christliche Wissenschaft erheben, und man weiß nicht, ob man es für ein Glück oder Unglück halten soll, daß man sich hiebei der Logik des Aristoteles bediente, um die Glaubensobjecte wissenschaftlich zu construiren. Aber sie wurde nicht als ein Bestandtheil in die christliche Lehre aufgenommen, wie die Ideen sich in der ersten Periode selbst in den Glauben eindrängten. Hätte man aber den Aristoteles nicht zu Rathe gezogen, so wäre man doch auf griechischer Bildung theilweise gestanden; denn der heil. Augustin, der mit der griechischen Philosophie vollkommen vertraut war und denselben negativen Gebrauch von ihr, wie das Mittelalter, machte, diente diesem in dem Glauben ebenso sehr zur Richtschnur, wie Aristoteles in der Form.

Derselbe Streit, welcher in der alten Zeit nicht zur Lösung gekommen, hatte auch diese Bildung nicht zu einem vollkommenen Gedeihen kommen lassen, endlich die Sehnsucht nach einer neuen Wissenschaft erzeugt, welcher das Bekanntwerden mit der alten Bildung, vornehmlich mit der platonischen Philosophie, eine entgegengesetzte Richtung gab. Doch erst Descartes war es gelungen, die neuen Bildungselemente in dem Satze: Cogito, ergo sum, zu vereinigen. Trotz dem, daß er durch den Zweifel zu diesem Satze gekommen, hatte er dennoch in der Idee Gottes seine Existenz erkannt. Seine Philosophie ist im Kampfe zwischen Wahrheit und Irrthum, so daß man von ihr die wahre wie die falsche Wissenschaft

ableiten kann. So laufen in der That von ihr zwei Richtungen aus, welche, da keine vollkommen der Wahrheit sich bemeistert, sich gegenseitig überwachen und durch den Kampf und durch die Läuterung die Wahrheit erzeugen sollen. Daher ist es ganz irrig, wenn man in Descartes bereits Gott als die Einheit des Denkens und des Seins gefaßt wissen will; in ihm findet sich dieser Pantheismus nicht und er ging erst hervor, nachdem man die gute Seite des Descartes übersehen.

Ist der vereinfachte anselmische Beweis die gute Seite, so der Satz: Cogito, ergo sum, seine schlimme Seite.*) Es gibt zwei Richtungen, deren Endpunkte die absolute und relative Persönlichkeit sind, wovon der Mittelpunkt im Denken gesucht werden sollte. Der negativen Richtung ist sonach die objective Seite ganz verschwunden, und es blieb nur mehr das Cogito, aber dieses selbst nur als Gedanke, der sich selbst denkt. So ist es die Idee in der Form des Hegel'schen Geistes, welche sich an die Stelle Gottes gesetzt, und das Lebensprinzip von Allem ist.

Daher hat sich auch hier die Wissenschaft wiederum zum Anfangspunkte zurückgewendet, und sie hat ihre Wahrheit an der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Religion zu bewähren. In allen drei Perioden wiederholt sich immer dasselbe Problem, nur nach dem Grade der Entwicklung verschieden gesteigert.

In dem Glauben hat der Mensch ein beständiges Criterium und einen Zügel für sein Wissen; beide Factoren sollen sich gegenseitig ausgleichen, bis sie ihre höchste Einheit finden. Diese Versöhnung muß sich in der Kirche vollziehen, welche beständig jede Trennung verwerfend weder das Wissen dem Glauben, noch den Glauben dem Wissen opferte. Wenn daher ein Irrthum eintritt, so ist er nur in den untern Gebieten, die ganz der Freiheit anheim gegeben sind, möglich,

---

*) Vergl. Christl. Theodicee von Maret. Mainz, bei Fl. Kupferberg. Achte Vorlesung.

welcher aber mit jedem Schritte, den die Geschichte vorwärts thut, immer mehr verschwindet, bis der Glaube und das Wissen nicht bloß dem Willen, sondern auch der Wirklichkeit nach versöhnt sind.

Ein bedeutender Schritt dazu geschah dadurch, daß in dem absoluten Wissen der Irrthum seine volle Schärfe gefunden, ja der Widerspruch selbst zum Prinzipe erhoben wurde. Es mangelt hiebei nur noch die Einsicht, daß das absolute Wissen zugleich das absolute Nichtwissen ist, um den Irrthum in seiner ganzen Blöße vor sich hingestellt zu sehen. Durch diese Einsicht verliert diese Pansophie ihre Anziehungskraft auf die Geister völlig, und wird, wie sie jetzt schon die Sehnsucht nach einer christlichen Wissenschaft in hohem Grade hervorgerufen, nicht wenig zur Versöhnung des Glaubens und des Wissens beitragen.

Es übrigt also, in fortlaufender Bewegung die Criterien für Wahrheit und Irrthum aufzustellen.

I. Sphäre.

Die Freithätigkeit des Menschen erstreckt sich nicht auf das substanziale Thun des Menschen, oder auf den Kreis, welcher ihn zunächst mit der Außenwelt verbindet; denn dieses Substantive ist selbst das Mittel des Thuns, das immanenteste und unmittelbarste Sein des Menschen. Aber inner diesem primitiven Thun liegt eine niedere Region, in der er nach Gefallen seine Freiheit üben mag. So wird also nur in den geformten oder nachgebildeten Acten ein Irrthum möglich sein.

In der Sprache liegen Elemente, die schlechterdings je-

dem Irrthume entzogen sind und die ihn selbst erst möglich machen. Es kann zwar dieses primitive Verhältniß falsch nachgebildet, aber nimmer zerstört werden. Daher kommt es, daß sich der Irrthum in demselben Augenblicke selbst widerlegt, indem er seinen Ausspruch geltend machen will; denn er spricht zugleich die Wahrheit mit aus. Wenn z. B. der Absolutismus von der Thathandlung des Ich redet, der keine Ansichheit zukommen soll, so legt er dem Ich in demselben Augenblicke, als er von einem Selbstsetzen des Ich spricht, Selbstheit bei; oder wenn der Absolutismus nur Ein Element annimmt, von dem er die übrigen entstehen läßt, so widerspricht er sich in der Verselbstigung der Idee, indem er drei Elemente, die Idee, das Setzen und sich, anzunehmen genöthigt ist. Es ist also ein offenbarer Widerspruch, nur von Einem Elemente ausgehen zu wollen und in demselben Momente ihrer drei zu setzen. Indem also der Irrthum sich geltend machen will, zeigt und offenbart er die Wahrheit, welcher er in demselben Momente widerspricht. Denn die Negation der Wahrheit ist eine indirecte Anerkennung derselben, wie die Negation Gottes nur möglich ist, wenn er existirt.

Die Wahrheit aber gilt allgemein als die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, des Erkennens mit dem Erkannten, des Wissens mit dem Gewußten, des Subjectiven mit dem Objectiven. Betrachtet man diese Elemente etwas näher, so ergibt sich zuerst ihre Zahl, die immer eine Dreiheit ist, oder ein trinärer Organismus, so daß dieser überall schlechterdings vorkommt, sowohl in der wahren als falschen Wissenschaft. Sodann ergibt sich ihre innere Gliederung und Verbindung, so daß sich in jedem Elemente wieder das Ganze wiederholt. Zuletzt tritt offenbar der Gegensatz zwischen dem primitiven, oder speculativen, und dem reflexiven oder secundären Thun des Geistes hervor; denn dieses Satzes, den der Mensch in jedem Gedankenacte unreflectirt übt, werde ich mir nur in der Fixirung des activen Denkens bewußt.

a.

Wenn die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten liegt, so kündigt sich stets ein trinärer Organismus an, der schlechterdings die Grundlage für das Denken bildet. Daher kann man nichts denken, ohne in einem Ternare von Elementen seine Gedanken auszudrücken *).

Diese drei Elemente erscheinen aber in einer dreifachen Potenzirung des Wissens. Denn in dem activen Denken verschwindet diese Trilogie aus dem Gesichtskreise, weil sie erst ein Resultat des Denkprocesses ist, und es fällt der Blick nur allein auf das Objective, das dem Subjecte gegenüber steht. Sodann aber unterscheidet der Geist sein Denken von dem Objectiven, und so tritt eine Zweiheit von Elementen in den geistigen Gesichtskreis. Er nennt dieses die Uebereinstimmung oder Congruenz seines Erkennens mit dem Erkannten.

Die Congruenz selbst aber, welche noch in dem activen Thun des Geistes liegt, tritt als Identität hervor, wenn der Geist das Sein und das Denken zusammenfassend sie als Nachgebilde auf ein existirendes Sein bezieht. Er nennt das Denken und das Sein in diesem dritten Unterständlichen identisch, wie etwa die Idee und der Begriff dieselbe Sache, nur in verschiedener Form, darstellen. Fällt aber der Blick selbst auf das Wissen als ein trinäres, so entsteht die Einheit oder Unität, welche sowohl als ein drittes Element sich der Zweiheit einfügt, als auch als thätiges Erkennen erscheint. Werden diese drei Elemente zu der inneren Mitte zusammengefaßt und der Außenwelt gegenübergestellt, so ergibt sich die Geschlossenheit des Denkens, indem die Außenwelt durch allmälige Objectivirung nachgebildet wurde.

---

*) Vergl. unsere Schrift: Grundriß zu einem neuen Systeme der Philosophie. S. 10 u. ff. Straubing 1843.

Der trinäre Organismus des Denkens tritt also nur durch das Abziehen des thätigen Denkens von der Gegebenheit in den geistigen Gesichtskreis; aber in jeder Fortbildung erscheint er, wenn auch die Form verschieden ist. Man kann zwar Ein Element vor den andern hervorheben, aber dadurch werden die andern nicht negiert, sondern mitgedacht und mitgesetzt. Wird das Denken herausgekehrt, so wird die Intention vom Sein abgezogen, aber hier wird sich sofort derselbe Ternar kundgeben.

Das absolute Wissen hat den lebendigen Organismus aufgehoben und an die Stelle des lebendigen Gegensatzes die Negation gesetzt. Welche Stelle nimmt aber die Negation überhaupt in dem Denken ein? In ihrer wahren Stellung fördert sie weder das Denken, noch destruirt sie es, außer daß etwa das Nichtfortschreiten ein negativer Verlust und ein Rückschritt ist. Die Negation setzt das Denken nicht in ein Verhältniß zum Gedachten; denn, wenn man den Satz betrachtet, welcher der Identität gegenüber steht: Gott ist nicht die Welt, so ist hier kein positiver Gewinn, wie er in dem Satze liegt: Gott ist das höchste Wissen. Daher stellte die Logik den Satz auf, daß aus negativen Vordersätzen nichts folge, d. h. kein Fortschritt gemacht werde.

Wenn daher das absolute Wissen, weil es Alles ist, keinen andern Gegensatz als das Nichts hat, so ist es Wissen von Nichts, also absolutes Nichtwissen; es fällt die Negation auf das Wissen selbst zurück. Dieses absolute oder negative Wissen hat aber die wahre Negation in eine falsche verkehrt, und dadurch hat es nicht nur keinen Fortschritt, sondern sogar einen Rückschritt gemacht. Wenn die wahre Negation sagt: Gott ist nicht die Welt, so sagt die falsche, das Identitätsverhältniß verkehrend: Gott ist die Welt und die Welt ist Gott, oder: das absolut Ideale ist das absolut Reale.

Es wird also hier die Grenze aufgehoben, die zwischen Gott und der Welt besteht und beide fließen in Ein Wesen zusammen; aber dieses Ineinanderfließen ist nur durch

Negation beider möglich. Folglich sind in der absoluten Gleichsetzung zugleich beide aufgehoben und negirt; es besteht also nicht ihr Gegensatz, sondern ihre absolute Identität. Aber so tritt die absolute Identität selbst wieder mit der Negation auf; denn ihr soll nichts gegenüber stehen, während ihr doch etwas gegenüber steht.

Das Absolutsetzen des Gegensatzes in der Negation oder der absoluten Identität ist die Vereinerleiung des Verschiedenen, oder die Identification, nicht ihre Identität. Merkwürdig ist, was Schelling, letztere von sich abwehrend, sagt *): „Der Grund solcher Mißdeutungen liegt in dem allgemeinen Mißverständniß des Gesetzes der Identität, oder des Sinns der Copula im Urtheil. Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädikat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser Beiden ausgesagt werden — indem z. B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den: dasselbe, was dieser Körper ist, sey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: so ist doch diese Voraussetzung, welche eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zu unserer Zeit beständig gemacht worden. Es sey z. B. der Satz aufgestellt: das Vollkommne ist das Unvollkommne, so ist der Sinn der: Das Unvollkommne ist nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommne, das in ihm ist; für unsere Zeit aber hat er diesen Sinn: Das Vollkommne und Unvollkommne sind Einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute ist das

---

*) Wesen der menschlichen Freiheit. S. 406.

Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu sein; das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtet) Gute, so wird dieß so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde geläugnet, beide seien logisch das nämliche u. s. w."

Die Identität besteht aber nicht außer dem Unterschiede, sondern in der Zumalheit des Unterschiedenen; außer der Copula erkennt die Logik keine andere Einheit. Jede andere Einheit, die von einem Grunde beider redet, ist eine gemachte, also eine Identification oder Vereinerleiung. Die Identität wird als Vereintheit des Gegensatzes gefaßt, so daß man von ihr sagen kann: Sie sei sowohl a als nicht a. So faßt der Absolutismus die Einheit als die Summe des Gegensatzes, so daß Gott als Einheit des Denkens und Seins aufgefaßt so viel heißt: Gott ist sowohl das Denken als das Sein, das Ideale und Reale. Die Einheit ist folglich hier nicht das mit dem Gegensatz verbundene dritte Glied, sondern die ihn aufhebende und als Moment in sich schließende absolute Summe beider.

Es wiederholt sich also in der negativen Philosophie immer der Ternar, nur wird an die Stelle des Gegensatzes die Negation gesetzt. Man kann in der falschen Entwicklung dieselbe Negation unterscheiden, wie in der wahren Wissenschaft. Zuerst wird in der Reflexion auf die Außenwelt das Denken negirt, so daß letzteres nur eine Folge davon ist, sodann wird mit der Hervorhebung des Denkens das Object negirt, endlich mit der Hervorkehrung der Einheit der Gegensatz ausgeschlossen und destruirt. Schließt aber das Reale das Ideale und das Ideale das Reale schon in sich, wie es in den Sätzen liegt: Gott ist die Welt, das Böse ist das Gute, in welchen der Gegensatz die Einheit negirt: so findet überall kein die Sache betreffender Fortgang statt, wie in der den Gegensatz absorbirenden absoluten Einheit der lebendige Ternar aufgehoben und auf den negativen übertragen wurde.

Die Negation ist also hier durchaus eine verkehrte, in der es zu keinem Resultate kommt, da im Prinzipe schon das Resultat in der Wirklichkeit, nicht in der Potentialität enthalten ist. Hegel *) sagt: „Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, — ist die Erkenntniß des logischen Satzes, daß das Negative eben so sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besondern Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern nur die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultirt; — was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultirende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden; enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten." Indem der Absolutismus keine absolute Negation annimmt, anerkennt er die Existenz zugleich, und hebt sie zugleich auf, und damit auch das absolute Wissen von selbst. Indem durch die Negation eine Relation auf ein Negirtes gesetzt ist, wiederholt sich in den drei Negationen der Ternar, so daß sich der Absolutismus im Ganzen wie im Einzelnen widerspricht.

b.

Liegt die Wahrheit in der Congruenz des Denkens mit dem Gedachten, so offenbart sich jederzeit ein Ternar von

*) Gesammtausgabe, Bd. III. S. 38.

Elementen, mag man sie verbinden oder trennen, oder in welche Ordnung immer bringen. Selbst in der Negation stellt er sich immer ein; denn es gibt keine absolute, sondern nur eine relative Negation, wie Hegel dargethan.

Nun fragt es sich aber um diese Congruenz oder Uebereinstimmung des Idealen und Realen. Man hat hier eine dreifache Abstufung zu unterscheiden. Denn in dem activen Denken hat der Geist nur ein Element vor sich; er verbindet also das Ideale mit dem Realen unmittelbar. Tritt aber die weitere Unterscheidung ein, so erscheint die Sache im Reflexe, oder in dem Begriffe, also in der Vermittlung. In der dritten Stufe aber wird die Idee und der Begriff von der Sache, welche beide enthalten, unterschieden. So ist hier ein stufenmäßiger Fortgang vorhanden, indem zu dem erstgesetzten Elemente ein zweites und ein drittes hinzutritt, so daß der Fortgang von Innen heraus durch allmälige Zunahme sich vollzieht.

Der ganze Wachsthum beruht also auf dem Grundelemente, welches hier in der Congruenz besteht, d. h. darin, daß Einer Form nur Eine Sache, einer jeden Idee eine Sache entspricht. Man kann also nichts ohne diesen Ternar denken, oder es entspricht der Sache immer ein Bild oder ein Symbol. Denn gerade darauf beruht die Gewißheit des Erkennens, daß man mit dem Denken immer ein Gedachtes mitsetzen muß, oder daß es kein leeres Wissen und Denken gibt. Diese Gewißheit fußt aber nur auf dem ternaren Organismus des Wissens, oder auf der Unterscheidung des Symboles und der Sache und der Congruenz beider. Diese Congruenz tritt in der im Geiste nachgebildeten Anschauung in der Art ein, daß für die reale Anschauung die Erkenntnißform tritt.

Diese Congruenz hebt aber der Absolutismus vollkommen auf, indem er den Ternar des Denkens zerreißt und die Sache ohne Bild, wie das Bild ohne die Sache denkt, oder beide in einer dritten Fassung aufhebt. Es gibt also ent-

weder ein Symbol ohne Darstellung einer Sache, also ein leeres Denken, oder eine Sache, ohne daß sie gedacht wird, oder drittens ein durch das Denken sich selbst hervorbringendes Etwas.

Wenn Hegel sagt*): „Seyn, reines Seyn, — ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Außen" — so ist das reine Seyn nichts als eine Form, der nichts entspricht, nominalistisch. Wenn aber Hegel sagt: **) „Das Ding ist gesetzt als Fürsichsein, oder als absolute Negation alles Andersseyns; daher absolute, nur sich auf sich beziehende Negation; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben seiner selbst, oder sein Wesen in einem andern zu haben" — so ist das Ding, ohne Relation auf das denkende Subjekt gesetzt, realistisch. Wenn aber derselbe Philosoph sagt ***): „In solchen Sätzen (Gott ist das Ewige) ist das Wesen nur geradezu als Subject gesetzt, nicht aber als die Bewegung des Sichinsichselbstreflectirens dargestellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: Gott, angefangen. Dieß für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt: was er ist, ist seine Erfüllung und Bedeutung," — so wird das Subject vom Prädicate und das Prädicat vom Subjecte getrennt, beide in dem Selbstwerden aufgehoben.

Betrachteten wir hier die falsche Trennung, so ist noch die falsche Verbindung zu betrachten, indem entweder der Gegensatz in der Einheit oder die Einheit im Gegensatze aufgehoben wird. In dem thätigen, reflexiven und speculativen Denken wächst mit der Zunahme des Idealen auch das Reale, oder der ganze Ternar erweitert sich Hier gilt also wohl

*) Werke, III. S. 72.
**) Daselbst, II. S. 93.
***) Daselbst, S. 17.

die Form: Gott ist der Weltschöpfer, die Liebe, ohne daß Gott ein sinnloser Laut ist, wie Hegel sagt, wie auch die speculative: Gott ist das höchste Wesen. Es wird von Gott ein Prädicat ausgesagt, wie die Liebe, weil er eine Selbstheit ist, oder es wird diese Selbstheit in doppelte Fassung gebracht: Gott und höchstes Wesen; und zwar darum, weil Gott nach dem organischen Wissen ohne weitere Bestimmung Bedeutung hat.

Der Absolutismus verbindet aber zwei Substanzen in eine unangemessene Form, wodurch er genöthigt ist, die eine davon nur als ein leeres Symbol aufzufassen. Dieses geschieht nach der Formel: Das absolut Ideale ist das absolut Reale. Folglich ist der Begriff Gottes Gott selbst und Gott der Begriff. Nach der zweiten Verbindung wird ein Reales mit einem Realen verbunden, in der Weise: Gott ist die Welt, und die Welt ist Gott, folglich ist entweder Gott nur ein Symbol von der Welt, oder die Welt nur ein Symbol von Gott. In der dritten Stufe wird der Gegenstand in seinem Insichsein aufgezeigt, z. B. Gott ist die Liebe, erkennend u. s. w. Der Absolutismus hebt aber die Copula (ist) auf und verwandelt sie in das Werden, oder er hebt den Gegensatz in einer fremden Einheit auf. Dasselbe wird aus den Worten Hegels klar *): „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein, — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen; das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind,

*) Werke III. S. 73.

aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat."

Nach unten wird der Gegensatz durch eine außer ihnen liegende Einheit aufgehoben; dieß ist die Spinozische Substanz, deren Modi Denken und Sein sind. Nach Oben aber wird durch den Begriff der Verselbstigung oder des Geistes dieser Ternar zerrissen. Die absolute Substanz oder Einheit, und die Selbstobjectivirung und der Geistbegriff Hegels sind die sich selbst aufhebenden Extreme.

Weil es also im absoluten Wissen eine falsche Trennung und falsche Verbindung gibt, so verwandelt sich das Bild in einen Mythos; das Wissen wird zur Ironie an sich selbst. Es wird ein Bild gesetzt, das aber ganz leer ist, dem nichts entspricht; wie Kant von einer Erscheinung ohne Erscheinendes sprach. Oder es wird eine Sache als Bild gesetzt, welches sie durchaus nicht ist.

Die Congruenz des Denkens und des Seins verwandelt sich also hier in eine völlige Incongruenz, worin überhaupt die Möglichkeit des Wissens im Grunde aufgehoben ist. Es ergeht dem absoluten Wissen wie dem cretensischen Lügner, welcher bei der Aussage, er lüge, weder lügt, noch die Wahrheit behauptet, also überhaupt nichts sagt, sondern nur leere Worte redet.

Wenn die Wahrheit in der Congruenz des Bildes mit der Sache liegt, so daß man sagen kann: Gott ist gut, so besteht der Irrthum in der Zertrennung dieser Congruenz und Verwandlung der Copula in das Werden. Der Irrthum spricht also statt von der Zumalheit, Einheit, dem Ist, von dem Werden, der Causa sui, der Verwirklichung, dem Aufheben, Setzen, Dirimiren, dem Geistsein, Subjectobjectiviren, der Selbstbewegung u. s. w. So versündigt man sich beständig gegen das allgemein anerkannte Gesetz, daß nichts sich selbst die Existenz geben kann *).

*) Nic. de Cusa, de docta ign. c. IX. Sapientes omnes in hoc concordant, quod posse esse ad actu esse non potest nisi per actu

Wie in der Congruenz die Wahrheit im Centrum ausgesprochen ist, so liegt in der Incongruenz des Denkens mit der Sache in dem dreifachen Stufengange die Lüge in ihrer ganzen Nichtigkeit aufgedeckt. Dieß ist das erste und innerste Criterium für Wahrheit und Irrthum.

c.

Wenn die Wahrheit in der Congruenz und Angemessenheit des Denkens mit dem Gedachten besteht, so ergibt sich der Gegensatz von dem activen und reflexiven Denken von selbst; denn ich werde mir dieses unmittelbaren Thuns nur durch den Gegensatz, also selbst durch eine neue Organisation bewußt.

Auch hier finden wiederum drei Abstufungen statt. Der Geist bildet für den angeschauten Gegenstand eine Form oder einen Begriff, so daß er mit dieser unmittelbar die Sache verbindet. Wenn nun diese Form noch allgemeiner wird, so verbindet er sie wiederum mit dem entsprechenden concreten Bilde, so daß mehrere Elemente erscheinen. So entsteht eine Verbindung des Realen mit dem Idealen, die nicht in der Reflexion aufgefaßt werden darf. In der heiligen Schrift kommen mehrere solcher Verbindungen vor. Wenn es z. B. in dem Gebete des Herrn heißt: Geheiliget werde dein Name, oder an andern Orten: Der Name des Herrn sei gepriesen, so ist damit nicht gemeint, der Name soll allein geheiligt werden, oder der Name und der Herr, sondern der Herr, dessen Name ich weiß, von dem ich Kenntniß habe. Dieses erklärt man zwar gewöhnlich so, daß Name in der Schrift überall für das Wesen stehe, daß also das

---

esse deduci, quoniam nihil seipsum ad actu esse perducere potest, ne sit sui ipsius causa; esset enim, antequam esset.

Wesen Gottes gepriesen sein soll, was völlig unmöglich ist, nicht nur, weil der Name mit der Sache geradezu idendificirt wird, sondern auch, weil die Schwierigkeit nur verdoppelt ist, wenn man das Wesen für etwas Reales nimmt in dem Sinne von der Natur Gottes, oder Gott in seiner Fürsichheit, da der Sinn vielmehr der ist: Gott, der sich geoffenbaret hat, dessen Name bekannt ist, soll gepriesen werden. Noch weniger entspricht die Erklärung, daß die Juden Gott nicht beim eigentlichen Namen nennen durften, und ihn daher umschrieben mit Namen des Herrn, da ja das einzige Wort: Herr, zur Bezeichnung schon hinreicht.

Wenn es ferner von Abraham heißt*): daß er das Zeichen der Beschneidung empfing, so ist damit mehr gesagt, als: Er empfing die Beschneidung, keineswegs aber: Er empfing das Wesen der Beschneidung, oder nur das Zeichen der Beschneidung, oder das Zeichen und die Beschneidung, sondern die Beschneidung, welche nicht eine bloße Beschneidung ist, sondern zugleich das Bundeszeichen mit Gott ist, woran eine so große Verheißung geknüpft ist.

Wenn man ferner von einer Uebertretung des göttlichen Gebotes spricht, so ist damit nicht gemeint, daß man gegen das Gebot allein, oder gegen das Gebot und Gott sündige, sondern gegen Gott, der seinen Willen kundgegeben. Wenn es ferner heißt: Tugend ist die höchste Glückseligkeit, so ist damit nicht gesagt: Die Pflichterfüllung allein ist beseligend, ohne Gott, wie es der Criticismus auffaßte. Denn es giebt keine Tugend ohne Beziehung auf Gott, daher ist nicht die Tugend ohne Gott, sondern nur mit Gott beseligend, oder vielmehr ist es nur ein reflexiver Ausdruck dafür, daß Gott die Seligkeit verleihe.

Der Absolutismus trennte den innern, nachbildlichen Kreis von dem urbildlichen, und es entstand also die Be-

---

*) Röm. 4, 11.

griffsethik, welche die Tugend nur in die Uebereinstimmung mit der Vernunft, dem Pflichtgebote, der Idee setzt. Da aber die Idee nur die Tugend darstellt, so ist das practische Thun völlig in das logische, d. h. in die Uebereinstimmung der Tugend (Sache) mit ihrer Idee, aufgegangen. Schon Spinoza hat die Ethik von der Sittlichkeitslehre zur Begriffslehre herabgewürdigt.

Hier wird also das Symbol gesetzt, das zur Sache hinleiten soll. Eine andere Verbindung ist mit dem Begriffe gegeben, worin eine allgemeine und besondere Kategorie verbunden wird. Wenn von einer gegenwärtigen Sache gesagt wird: Dieser Baum, dieser Tisch, so ist in dem einen Merkmale die Gattung, in dem andern das Individuum angegeben. Man kann also weder diesen, noch Baum u. s. w. trennen, sondern beide müssen stets vereint werden. Wenn Gott als höchstes Wesen gefaßt wird, so ist darin sein Wesen vollkommen bestimmt. Hegel nennt diesen Begriff eine Verstandesdefinition, weil nach dem Vernunftbegriffe Gott sich selbst begreift und durch das Denken hervorbringt. Aber umgekehrt bleibt jene Definition in der Wirklichkeit, während diese Gott nur zu einer Begriffsbewegung macht.

Hegel mit seiner Vernunftdefinition trennt also die enge verbundenen Elemente des Begriffes, und läßt beide ineinander spielen. Er sagt*): „Es wird derselbe Fall seyn — mit dem Hier. Das Hier ist z. B. der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden, und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt. Das Hier ist nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Das Hier selbst verschwindet nicht; sondern es ist bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes und so fort, und gleichgültig Haus, Baum zu seyn. Das Dieses zeigt sich also wieder als vermittelte Einfachheit, oder als Allgemeinheit.

---

*) Werke II. S. 74; 78.

Es wird das Jetzt gezeigt; dieses Jetzt. Jetzt; es hat schon aufgehört zu seyn, indem es gezeigt wird; das Jetzt, das ist, ist ein anderes als das gezeigte, und wir sehen, daß das Jetzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu seyn. Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, ist ein gewesenes; und dieß ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seyns. Es ist also doch dieß wahr, daß es gewesen ist. Aber was gewesen ist, ist in der That kein Wesen; es ist nicht, und um das Sein war es zu thun."

Hegel trennt also den Zusammenhang, um eine Negation eintreten lassen zu können. Niemanden fällt es ein, zu sagen: das Hier ist der Baum, sondern Jedermann sagt: dieser Baum u. s. w. Es werden die Elemente verbunden, nicht getrennt. Indem nun Dieses, Hier u. s. w. nicht absolut, d. h. negativ, gefaßt wird, verschwindet die zweite Negation, das Uebergehen des Einen in das Andere.

Diese Incongruenz liegt also in der Verabsolutirung und Negirung, daher es denn nicht schwer hält, zu sagen: Das Allgemeine realisire sich nicht in einem Individuum, sondern in einer Mehrheit, worauf Strauß seine Christologie gründet. Wiederum ist es derselbe Irrthum, worauf Feuerbach seine Lehre gründet, daß die Religion Bewußtsein, „Bewußtsein aber im strengsten Sinne nur da sei, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist;" *) wie es auch dieselbe falsche Grundlage ist, auf die man die Unsterblichkeitslehre baut, wornach das Individuum in das Allgemeine verschlungen wird, weil es dem Begriffe nicht widerspricht, gleich als wollte man im Dreiecke und Vierecke den Winkel aufweisen, und, weil beide nicht im Winkel erschöpft sind, durch diese Incongruenz sie in den Winkel aufgehen lassen.

Die dritte Abstufung der Verbindung besteht in der Ver-

---

*) Wesen des Christenthums, S. 1.

bindung einer idealisirten Sache mit einem concreten Object. So heißt Gott die Liebe, die Seligkeit, das Prinzip alles Seins, der Geist u. s. w. Damit ist nicht dieses gemeint: Gott ist liebend, selig, schaffend u. s. w., sondern es werden diese Eigenschaften als Substantiva angegeben, um auf der einen Seite anzudeuten, daß es Gott in seiner Wesentlichkeit ist, wie auf der andern Seite, daß diese Manifestation seiner Liebe u. s. w. ein freier Act ist. Gott ist die Liebe nicht für den Sünder, wie er das schöpferische Prinzip nicht nothwendig ist, aber es liegt beides als Möglichkeit in seiner Natur. In gleichem Sinne nennt sich Christus den Weg, die Wahrheit und das Leben.

Diese Zweiseitigkeit des in der Natur zwar gegründeten, aber nicht nothwendig gegründeten Verhaltens Gottes zur Creatur ist durch die Substantiva sehr passend ausgedrückt. Der Absolutismus mißversteht wiederum diese Wahrheit, und läßt gemäß dem Begriffe des Geistes Gott sich selbst hervorbringen, sich selbst schaffen, wie auf der andern Seite das Selbsterzeugen zu einem nothwendigen Schaffen oder Erzeugen der Welt umgebogen wird. So fällt auch hier der Absolutismus wiederum mit der Negation zusammen, und er verwandelt sich in eine absolute Unwissenheitslehre.

II. Sphäre.

Wenn die Wahrheit in der Congruenz des Denkens mit dem Gedachten besteht, so ist es nicht nothwendig, daß nur dieser Gegensatz zwischen dem Denken und der Sache hervortrete. Ward daher in der ersten Sphäre die Einheit und das Denken in die eine Seite aufgenommen, während ihr die Sache als einfache Einheit gegenüberstand; so tritt jetzt der umgekehrte Fall ein. Es wird eine Mehrheit von realen

Objecten mit einander in Bezug gesetzt, so daß jetzt diese Relation, das dritte Glied, nur allein dem Denken anheimfällt.

Es wird also im Denken mit der Sache selbst fortgegangen, so daß beide Sphären in gleichem Maaße wachsen. Ein solcher Fortschritt ist aber nur in der positiven Wissenschaft möglich; denn der Gegensatz zu einem Realen ist nicht ein Nichtiges, ein Nichteristirendes, sondern ein ebenso Reales. Das negative Wissen kennt aber keinen andern Gegensatz als den der die Anderheit negirenden Ansichheit. Schon in der idealen Sphäre war also kein Fortgang möglich, weil überhaupt dieses Schema sowohl ein falsches ist, als für die Grundlage von Allem gemacht wird. Redet daher Hegel von einem Fortgange der Negation, so ist dies nur ein Fortgang in der Zerstörung, in der Negation, welcher es nicht zum realen, die Sache begreifenden Erkennen bringt. In dieses falsche Schema wird die ganze Wirklichkeit hineingezwängt, und Alles darnach gemessen. Wenn aber Alles nach demselben ruhenden Maaße gemessen wird, so wird alles Erkannte dem Maaße gleich gesetzt. Es fehlt also die Beziehung, welche das Reale unter sich selbst hat. Daher verhält sich Gott gegen die Welt nicht als ein Wirkliches zum Wirklichen, sondern als der Begriff zur Sache.

Sollen nun in der realen Sphäre selbst Criterien für die Wahrheit angegeben werden, so findet ein dreifacher Stufengang statt. Zuerst wird ein Reales zum Ausgangspunkte genommen und daraus das andere erschlossen; sodann tritt Reales gegen Reales in der Weise in den geistigen Gesichtskreis, daß das eine die Basis für das andere nach dem Verhältnisse des Früher und Später ist. Zuletzt wird auch die Relation eine reale, indem das Ineinandersein des Realen betrachtet wird.

a.

Der Mensch begreift das Andere nach dem ihm bereits Erschlossenen und Bekannten. Indem er dieses sich zur Grund-

lage nimmt, muß es mit einem andern in Verbindung stehen; es wird ihm zum Symbole für ein Anderes. So ist von der Hand, von dem Finger, dem Werke Gottes in der Schrift die Rede; er wird als Löwe u. s. w. vorgestellt. Dieses sind aber keine leeren Bilder, sondern Sinnbilder, welche sagen, daß das, was in der niedern Region vorkommt, seinerseits auch in der geistigen angetroffen werde. Der Verstand hat hiebei diese Betrachtung zu vollziehen. Das Sitzen zur Rechten Gottes ist zum Beispiele weder als ein menschliches Sitzen, noch überhaupt nicht als Sitzen zu begreifen; es ist ein Sitzen, aber in einer höhern Art.

Der Areopagite Dionysius hat in seiner verlorengegangenen Schrift von der symbolischen Theologie diese Sinnbilder ausgedeutet, wovon wir in seinem neunten Briefe noch Beispiele haben. So sagt er von der Trunkenheit Gottes *): „Diese heilige Enthüllung des Schmauses erklärt es zugleich, warum Gott, der Allursächliche des Guten, trunken vorgestellt wird, wegen des übervollen, über alle Einsicht erhabenen Schmausens oder eigentlichen Wohlbefindens Gottes, vollkommener und unaussprechlicher Unermeßlichkeit. Denn wie bei uns die Trunkenheit, im schlechten Sinne genommen, eine unmäßige Ueberfüllung ist, und eine Beraubung des Sinnes und Geistes, so muß man sich unter der Trunkenheit bei Gott, im bessern Sinne genommen, nichts anders denken, als die übervolle, ursächlich vorbestehende Unermeßlichkeit alles Guten in ihm. Aber auch jene Verzückung des Verstandes, welche auf die Trunkenheit folget, muß man als die Erhabenheit Gottes über alle geistige Erkenntniß annehmen, zufolge welcher er als über geistiger Einsicht seyend, von derselben sich lossagt, da er über geistiger Empfindung, ja über dem Seyn selber steht; und trunken von allem Gu-

---

*) Die angebl. Schriften des Areop. Dionysius übersetzt u. s. w. von Engelhardt. I. Th. S. 201.

ten zugleich entzückt, als der alles Guten aller Unermeßlichkeit und Ueberschwenglichkeit übervoll sey, und außer und über allem seine Wohnung habend. Hievon ausgehend werden wir dann auch die Gastmahle der Heiligen im Reiche Gottes im gleichen Sinne nehmen. Denn die heilige Schrift sagt: vorübergehend wird er sich zu Tische setzen und ihnen aufwarten (Luc. 12, 37). Dieß deutet auf eine gemeinsame geistige Vereinigung der Heiligen mit dem göttlichen Guten und auf die Kirche der im Himmel angeschriebenen Erstgebornen, und auf die Geister der Gerechten, welche in allem Guten vollendet sind, und mit allem Guten erfüllt. Und das zu Tischesitzen verstehen wir als die Ruhe von vielen Mühen, als ein leidenloses Leben, als eine gotterfüllte Lebensart im Lichte und Lande der Lebenden u. s. w."

Die höchste Sinnbildung ist die, wornach Gott als Vater, der einen Sohn erzeugt, dargestellt wird; denn besser könnte das reale Verhältniß zwischen Gott und den Menschen nicht versinnbildet werden, als dadurch, daß sich Gott zu den Menschen so verhält, wie sich der Vater zu seinem eigenen Sohne verhält. Damit ist zwar eine Gleichheit des Verhaltens, aber keine graduelle Gleichheit behauptet. Der Absolutismus findet darin keine Darstellung eines Höhern, sondern geradezu eine falsche oder mythische Symbolisirung des Geistigen. So sagt Hegel *): „So sind in der Religion viele Formen, von denen wir wissen, daß sie nicht in eigentlichem Verstande zu nehmen sind. Z. B. Sohn, Erzeugen ist nur ein Bild, von einem natürlichen Verhältniß hergenommen, von dem wir wohl wissen, daß es in seiner Unmittelbarkeit nicht gemeint sein soll, daß die Bedeutung vielmehr ein Verhältniß ist, das nur ungefähr dieß ist und daß dieses sinnliche Verhältniß am meisten Entsprechendes in sich habe dem Verhältniß, das bei Gott eigentlich gemeint ist.

---

*) Werke, XI. S. 140. 141.

Ferner, wenn vom Zorn Gottes, seiner Reue, Rache gesprochen wird, wissen wir bald, daß es nicht im eigentlichen Sinn genommen, eine Aehnlichkeit, Gleichniß ist. — Beides, das Sinnliche und Allgemeine durchdringen sich nicht innerlich, das Denken hat die sinnliche Bestimmtheit noch nicht vollständig überwältigt und wenn der Inhalt der Vorstellung auch Allgemeines ist, so ist er doch noch mit der Bestimmtheit des Sinnlichen behaftet und bedarf er der Form der Natürlichkeit. Aber das bleibt dann immer, daß dieß Moment des Sinnlichen nicht für sich gilt."

Wenn der erste Ausgangspunkt das Sichtbare ist, so ist der zweite in dem Unsichtbaren gegeben, wovon zwar gewußt, das aber nicht angeschaut wird. Es stellt sich also dem Symbole das Mysterium, das Geheimniß entgegen. Der Christ weiß wohl von Gott, von den Wahrheiten der Religion, aber das beste und adäquateste Wissen ersetzt die Anschauung nicht. Es ist ein falscher Gegensatz, wenn man die Mysterien dem Begreifen oder Wissen entgegensetzt, als ob sie immer etwas Unbegriffenes und Dunkles bleiben müßten.

Das Mystische ist das Verhüllte, das Verschleierte, welches mit den Augen nicht gesehen wird. Dieses sagt der Apostel ausdrücklich *): „Durch den Glauben wandeln wir, und nicht in der Anschauung." Der Glaube eröffnet uns also Wahrheiten, welche auch auf die sichtbare Welt gehen, so daß dem Menschen das, was er durch sein eigenes Gefühl erkennen kann, selbst durch eine höhere Autorität bekräftigt wird. „Denn durch den Glauben erkennen wir — sagt der Apostel — daß die Welt durch das Wort Gottes gegründet wurde **)." So durchdringen sich also in dem Geheimnisse Sichtbares und Unsichtbares, Ewiges und Irdisches, Göttliches und Menschliches.

---

*) 2. Cor. 5, 7. διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους.

**) Hebr. 11, 3. Πίστει νοοῦμεν, κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ.

Der Absolutismus sieht darin nur das Verhältniß des Allgemeinen oder Absoluten zum Besondern oder Negativen. „Die speculative Idee — sagt Hegel *) — ist dem Sinnlichen entgegengesetzt, auch dem Verstande: sie ist daher ein Geheimniß für die sinnliche Betrachtungsweise und auch für den Verstand. Für Beide ist sie ein μυστήριον, d. h. in Absicht auf das, was das Vernünftige darin ist. Ein Geheimniß im gewöhnlichen Sinn ist die Natur Gottes nicht, in der christlichen Religion am wenigsten, da hat sich Gott zu erkennen gegeben, gezeigt, was er ist, da ist er offenbar; aber ein Geheimniß ist es für das sinnliche Wahrnehmen, Vorstellen, für die sinnliche Betrachtungsweise und für den Verstand. —

Mysterium heißt man auch das Unbegreifliche; was unbegreiflich heißt ist eben der Begriff selbst, das Speculative, daß das Vernünftige gedacht wird: durchs Denken ist es eben, daß der Unterschied bestimmt auseinandertritt."

Dieselben Ansichten von dem Mysterium finden wir bei Schelling, indem er das Exoterische und Esoterische in der Natur und Geschichte unterscheidet.**) „Es ist schon früher angedeutet worden, daß sich Natur und Geschichte überhaupt als die reale und ideale Einheit verhalten; aber ebenso verhält sich die Religion der griechischen Welt zu der christlichen, in welcher das Göttliche aufgehört hat, sich in der Natur zu offenbaren und nur in der Geschichte erkennbar ist. Die Natur ist allgemein die Sphäre des In-sich-selbst-Seyns der Dinge, in der diese, kraft der Einbildung des Unendlichen in ihr Endliches, als Symbole den Ideen zugleich ein von ihrer Bedeutung unabhängiges Leben haben. Gott wird daher in der Natur gleichsam exoterisch, das Ideale erscheint durch ein Anderes als es selbst, durch ein Seyn; aber nur in wie fern dieses Seyn für das Wesen, das Symbol un-

---

*) Werke, XII. S. 232, 235.

**) Vorlesungen über die Methode des academ. Studium. S. 173.

abhängig von der Idee, genommen wird, ist das Göttliche wahrhaft exoterisch, der Idee nach aber esoterisch. In der idealen Welt, also vornehmlich der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das lautgewordene Mysterium des göttlichen Reiches."

Durch die Symbolik und Mystik entsteht also ein dritter realer Verband, welcher über das Wissen hinausliegt. Dahin gehört überhaupt der Cultus, die Sakramente, das Gebet, das Opfer, in denen sich Höheres und Niederes durchdringen. Daher sind die Sakramente nicht bloße Zeichen von höhern Wirkungen, sondern sie sind selbst etwas Reales; Zeichen sind sie nur als sichtbar, aber Mysterien wegen ihrer unsichtbaren Wirkung. Diese Geheimnißmittel, wie man sie nennen kann, sind nicht das Sichtbarwerden des sich selbst negirenden Göttlichen, oder das aus der Endlichkeit, d. h. aus der Negation zu sich zurückkehrende Göttliche.

Wie der Glaube, welcher nicht bloßes Wissen ist, den Geist bis zum Throne des Allerhöchsten hinführt, so bewirken diese Geheimnißmittel eine wirkliche, nicht bloß symbolische, Verbindung des Sichtbaren und Unsichtbaren. Wenn daher Schelling Natur und Geschichte von einander trennt, jene als exoterisch, diese als esoterisch faßt, so ist jeder Zusammenhang und jede Durchdringung unmöglich, gleich als wäre die Geschichte naturlos, oder die Natur geschichtlos. Aber in dieser Negation ist nicht nur die Relation, sondern auch der Gegensatz, die Natur, aufgehoben, so daß die Ideen, welche sich in der Natur verkörperten, jetzt ohne Mysterium erscheinen.

So durchdringen sich auch in dem Erkennen des Uebersinnlichen nicht der Glaube und das Wissen, sondern beide fallen in ihre Negation auseinander, wie es Hegel von den Systemen von Kant, Jacobi und Fichte nachweist *). „Nach

*) Werke, I. S. 4.

Kant ist Uebersinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden; die höchste Idee hat nicht zugleich Realität. Nach Jacobi „schämt sich die Vernunft zu betteln, und zu graben hat sie weder Hände noch Füße;" dem Menschen ist nur das Gefühl und Bewußtsein seiner Unwissenheit des Wahren, nur Ahnung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein Subjectives und Instinkt ist, gegeben. Nach Fichte ist Gott etwas Unbegreifliches und Undenkbares: Das Wissen weiß nichts, als daß es nichts weiß, und muß sich zum Glauben flüchten." Der Absolutismus aber fügte zu dieser Negation des Wissens und des Glaubens noch eine zweite Negation, welche diesen Gegensatz aufhob, und glaubte das Geheimniß entschleiert zu haben.

b.

Das Reale tritt aber auch in eine gegenseitige Berührung, so daß man aus dem Vorhergehenden auf das Nachfolgende schließen kann. So entsteht das Vorbild gegen das Nachbild, oder seine Erfüllung, was allein in der Geschichte möglich ist.

Aber die Geschichte selbst hat schon ein Vorbild und einen Grund in der Natur, worauf sie sich fortgestaltet. In der Natur aber ist in der Wurzel schon der ganze Baum mit seiner ganzen Entwickelung enthalten; jedes Frühere verkündet sein Späteres. Auch die Natur hat ihre Geschichte, welche aber alle Jahre verläuft; auch die einzelnen Produkte, z. B. der Wein, das Brod, haben eine geschichtliche und eine höhere Bedeutung. In beiden concentrirt sich die Natur, um dem Menschen zur Speise zu werden, in seine Natur überzugehen. Die Vielheit von den Körnern des Weizens und den Tropfen des Weines zu einem Ganzen bildet eine höhere Verbindung vor, welche in der Menschenwelt statt findet. Dort entsteht ein Leib, eine Einheit, wie hier die Vielheit sich zur Kirche zusammenordnet.

Wenn aber jeder Proceß in der untern Region zugleich einen höhern vorbildet, so ist damit nicht gemeint, daß der erste Proceß kein wirklicher ist, oder daß er eine leere Vorbildung sei. Wie aber der erste Proceß eine historische Wirklichkeit hat, so auch der zweite, welcher den ersten nicht aufhebt, sondern erfüllt und vollendet.

Um diese reiche Typik zu verstehen, dazu gehört nichts so sehr, als ein gesunder Sinn. Manches erkennt man nicht in seiner Vorbildlichkeit, weil man das erklärende Nachbild nicht zu finden versteht. Die Gegenwart verkündet die Zukunft. „Daher sagte Christus, als er vom Weltende sprach, dem Volke dieses Gleichniß: Betrachtet den Feigenbaum und alle Bäume. Wenn sie jetzt Frucht bringen, so wisset ihr, daß der Sommer nahe ist. Ebenso erkennet auch, wenn ihr dieß geschehen sehet, daß das Reich Gottes nahe ist. Wahrlich, sage ich euch, dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dieses Alles geschieht." Die Geschichte muß ihre Vollendung finden, darum ist die Gegenwart die Prophetin dieser Erfüllung; aber auch in der Naturwelt, an dem Feigenbaume, findet dasselbe statt. Wie daher hier die Jahreszeit nach seinem Stande erkannt wird, so kann man auch aus jedem Stande in der Geschichte auf die Vergangenheit wie Zukunft schließen.

Geht durch die ganze Geschichte diese Typik hindurch, so tritt sie vorzüglich in der heiligen Geschichte hervor. Das alte Testament ist eine beständige Weissagung des neuen, das unerfüllte und unvollendete neue, wie dieses das erfüllte und vollendete alte. Christus verkündeten die Propheten durch Worte, die Könige und Priester in der That. Merkwürdig ist, was der Apostel Paulus sagt, welcher aus der Vielheit der alttestamentlichen Opfer auf Ein die vielen vollendendes Opfer, aus der Vielheit der Priester auf Einen hohen Priester schließt *). Zuerst sagt er: „Schlachtopfer, Gaben, Brand-

*) Brief an die Hebr. X. — vornehmlich 8 — 15.

opfer, Sündopfer verlangst Du nicht, und hast kein Wohlgefallen an dem, was dem Gesetze gemäß dargebracht wird; dann: Ich sprach: Siehe, ich komme, zu vollbringen, Gott, deinen Willen. Er hebt also das Erste auf, damit er das Andere festsetze. In diesem Willen sind wir geheiligt durch das Opfer des Leibes Jesu Christi ein für allemal. Jeder Priester nämlich steht täglich da, den heiligen Dienst zu verrichten, und dieselben Opfer, welche die Sünden nicht hinwegnehmen können, oft darzubringen; Er aber, nachdem er Ein Opfer für die Sünden dargebracht hat, sitzt auf immer zur Rechten Gottes, und wartet hinfort, bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden; denn mit Einem Opfer hat er auf ewig die Geheiligten zur Vollendung gebracht."

Als besondere Vorbilder Christi aber gelten Abel, Isaak, Melchisedech, Moses, Aaron, Josue, David, Salomon u. s. w.; denn diese Vielheit suchte einen Schlußstein, wie sich in der Blüthe die ganze Pflanze concentrirt. Es bilden daher die einen historischen Personen des alten Testamentes seine priesterliche, die andern seine prophetische, wiederum andere seine königliche Würde vor. Er ist Josue, welcher die Gläubigen in das gelobte Land führt; er ist David, welcher die Feinde überwindet; er ist Salomon, der Friedensfürst und der Friede selbst.

Aber nicht nur die Geschichte des Volkes Israel, sondern auch die gesammte Geschichte weist auf diesen Mittelpunkt hin. Der römische Staat hatte alle Völker in sich vereinigt, es war ein Völkerganzes, wie der Staat selbst in Einer Person seine vollendete Form erhielt, und der allgemeine Friede den großen Fürsten des Friedens verkündete.

Wenn aber die Gegenwart die Zukunft verkündet, so kann auch aus der Gegenwart auf die Vergangenheit zurückgeschlossen werden. Unsere Einrichtungen sind nur durch einen Grund erklärlich, der sie hervorrief; das Christenthum zeugt von Christus als dem Mittelpunkte der Religion. Wäre

Christus keine historische Person, so wäre die Gegenwart ganz unerklärlich; denn nur aus einem wirklichen Mittelpunkte kann eine wirkliche Religion hervorgehen.

Aber auch auf die Art der Entwicklung kann zurückgeschlossen werden. Wenn der christliche Cultus ganz in das Leben der Christen aufgenommen, das ganze Jahr davon überformt ist, so müssen ehedem diese Handlungen vereinzelnt vorgekommen und sich erst nach und nach so entwickelt haben.

In höchster Ordnung steht das göttliche Element, das sich in das menschliche eingetragen und es durchdrungen hat, sodann folgt das Menschliche, und zwar zuerst das Geistige, sodann das Leibliche des Menschen; in dritter Ordnung folgt sodann die Natur, die ihrerseits wiederum in die Geschichte verflochten ist. Diese Kreise stehen aber ebenso unverbunden, wie bereits verbunden, ineinander. Das Letztere geschieht in dem Cultus, dessen Mittelpunkt das Opfer ist. Im Paradiese kommt ein einfaches Essen vor, jedoch als Zeichen des Gehorsams oder Ungehorsams; im alten Bunde erscheint das Manna und der Genuß der Opfer; im neuen Bunde kommt noch das eine Opferlamm hinzu, wie zuletzt in der Ewigkeit in dem Genusse Gottes die Seligkeit bestehen wird.

Daher ist unser täglicher Genuß von Speise und Trank ein Sinnbild von dem höhern, und nicht denkbar, ohne den höhern. „Der Mensch lebt nicht allein vom Brode, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt," sagte Christus zu dem Versucher *), und dasselbe Argument — da das eine ohne das andere nicht denkbar ist — kann man auch dem Absolutismus entgegenhalten, welcher den höhern Genuß negirt. Feuerbach sagt **): „das Essen und Trinken sind die Mysterien des Abendmahls — das Essen und Trinken sind in der That an und für sich religiöse Acte; sie sollen es wenigstens sein. Denke daher bei

*) Math. IV, 4.

**) Wesen des Christenthums. S. 379.

jedem Bissen Brotes, der dich von der Qual des Hungers erlöst, bei jedem Schlucke Wein, der dein Herz erfreut, an den Gott, der dir diese wohlthätigen Gaben gespendet — an den Menschen! Aber vergiß nicht über der Dankbarkeit gegen den Menschen die Dankbarkeit gegen die heilige Natur! Vergiß nicht, daß der Wein das Blut der Pflanze und das Mehl das Fleisch der Pflanze ist, welches dem Wohle deiner Existenz geopfert wird! Vergiß nicht, daß die Pflanze dir das Wesen der Natur versinnbildet, die sich liebevoll dir zum Genusse hingibt! Vergiß also nicht den Dank, den du der natürlichen Qualität des Brodes und Weines schuldest?" Vergiß nicht, kann man dem Mythiker zurufen, daß der Mensch mehr als Thier ist, und eine mehr als thierische Speise bedarf.

c.

Das Reale muß selbst untereinander verbunden sein und miteinander zusammenhängen. Ein dualistischer Atomismus oder eine Leibnitzische Monadenlehre läßt Alles unerklärt; es kann daher das eine Glied in der Realwelt nicht ohne das ergänzende gedacht werden, weil es nur durch den Zusammenhang mit demselben bestehen kann.

Dieser gegenseitige Zusammenhang gibt ein nicht unbedeutendes Criterium für die Wahrheit an die Hand. Ruht die Gegenwart auf der Vergangenheit, so kann diese nicht ein absolut Entgegengesetztes in sich schließen; die christliche Religion ist die Erfüllung der vorchristlichen wahren, sowohl mosaischen als nicht mosaischen Religion. Da nun die nachfolgende Stufe immer die vorhergehende in sich schließt und verklärt in sich enthält, so kann es in der ersten Periode keine bloße, absolute Naturreligion, in der letzten keine absolute Geistesreligion geben, oder es kann nie eine blos speculative Religion existiren. Denn der erste Grund wird nicht

aufgehoben, sondern nur verklärt und überformt, oder erfüllt.

Nun laßt uns die mythisirende Wissenschaft befragen. Wie sie wesentlich dualistisch ist, kennt sie keinen Zusammenhang und keine Durchdringung, sondern nur einen negirenden oder ausschließenden Gegensatz. Existirt die Natur, so kann die Geschichte, oder die Religion nicht existiren; und existirt der Gedanke, so wird die Natur negirt. Da sich in der Geschichte nur ein höherer Stufengang denken läßt, so kann es nie zu einem Gegensatze, der ausschließender oder ergänzender Natur ist, kommen, oder das Christenthum kann die Vergangenheit in ihrer wahren Entwicklung nur einschließen. Demnach kann die historische Construction Schellings, wornach das Christenthum dem Heidenthume wie esoterische der exoterischen Religion gegenüber steht, nur eine unhistorische sein. Seine Worte sind *): „Das Christenthum ist das geoffenbarte Mysterium und, wie das Heidenthum seiner Natur nach exoterisch, eben so seiner Natur nach esoterisch.

Mit dem Christenthum mußte sich eben deßwegen auch das ganze Verhältniß der Natur und der idealen Welt umkehren, und wie jene im Heidenthum das Offenbare war, dagegen diese als Mysterium zurücktrat, so mußte im Christenthum vielmehr, in dem Verhältniß als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimniß zurücktreten. Den Griechen war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich, weil auch ihre Götter nicht außer- und übernatürlich waren. Der neuen Welt war sie verschlossen, weil diese sie nicht an sich selbst, sondern als Gleichniß der unsichtbaren und geistigen Welt begriff. Die lebendigsten Erscheinungen der Natur, wie die der Electricität und der Körper, wenn sie sich chemisch verändern, waren den Alten kaum bekannt, oder erweckten wenigstens unter ihnen nicht den allgemeinen

---

*) Methode des acad. Stud. S. 174.

Enthusiasmus, mit dem sie in der neueren Welt aufgenommen wurden. Die höchste Religiösität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menschwerdung Gottes für Eins und Dasselbe.

Dieser Dualismus in der Geschichte macht jeden Uebergang von der ersten in die zweite Zeit unmöglich; denn mit dem Eintreten des höhern Principes wird das niedere negirt, es soll aus der Natur empor wachsen, und doch diese wieder von sich abstreifen. Darum läßt sich denn auch die Ansicht würdigen, daß es am Ende nur eine Vernunftreligion geben, oder die Wissenschaft an die Stelle der Religion treten soll. Nach dem Dualismus können sich beide nicht vereinigen, es ist nur entweder die Wissenschaft oder die Religion vorhanden, obgleich beide die Pole wechseln, weil das absolute Schema (A = O) gegen jeden Inhalt gleichgültig ist.

Diese dualistische Entwicklung hat Hegel seiner Religionsphilosophie zu Grunde gelegt, wornach ein Glied aus dem andern hervorgeht und dasselbe negirt. Die Durchführung ist folgende *): „Es ist die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen, den Begriff der Religion auszuführen und ihn zum Gegenstand des Bewußtseyns zu machen. Der Durchgang in dieser Arbeit ist, daß von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit ausgegangen wird, und diese muß überwunden werden. Die Unmittelbarkeit ist das Natürliche: das Bewußtseyn ist aber erhaben über die Natur. —

Die Eintheilung ist folgende:

1) Die natürliche Religion, sie ist Einheit des Geistigen und Natürlichen, und in dieser noch natürlichen Einheit ist hier Gott gefaßt. — Das ist die Zauberei.

2) Die Entzweiung des Bewußtseyns in sich selbst, so daß es sich weiß als bloßes Natürliches und davon unterscheidet das Wahrhafte, Wesenhafte, in welchem diese Natürlichkeit,

---

*) Werke, XI. S. 257 u. ff. u. XII. S. 192.

Endlichkeit nichts gilt und gewußt wird als ein Nichtiges. — Die Erhebung des Geistes über das Natürliche ist aber zunächst noch nicht consequent durchgeführt. — Diese in sich noch inconsequente Erhebung hat ihre geschichtliche Existenz in den drei orientalischen Religionen der Substanz.

3) Die Verwirrung des Natürlichen und Geistigen führt aber zu dem Kampfe der Subjectivität, die sich in ihrer Einheit und Allgemeinheit herzustellen sucht, und dieser Kampf hat seine geschichtliche Existenz wieder in drei Religionen gehabt, welche die Religionen des Uebergangs zur Stufe der freien Subjectivität bilden. —

Hier ist es, daß das geistige Fürsichseyn des Subjects anfängt, der Gedanke das Herrschende, Bestimmende ist. — Es kommen auch hier wieder drei Formen vor.

1) Indem das geistige Fürsichseyn sich heraushebt, so ist es das, welches festgehalten wird als die Reflexion in sich und als Negation der natürlichen Einheit. — Dieß ist die Religion der Erhabenheit.

2) Es ist das Natürliche und Geistige vereinigt, doch nicht wie in der unmittelbaren Vereinigung, sondern in solcher Einheit, daß das Geistige das Bestimmende ist und in der Einheit mit dem Leiblichen, so daß dieses ihm nicht gegenübersteht, sondern nur Organ ist. Dieß ist die Religion der Schönheit. —

3) Die Religion, worin der Begriff, der für sich selbst bestimmte, der concrete Inhalt beginnt, der Zweck es ist, welchem die allgemeinen Mächte der Natur oder auch die Götter der schönen Religion dienen, ist die Religion der äußern Zweckmäßigkeit.

Wir sind nun zum realisirten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es selbst ist, der sich Gegenstand ist, gekommen. — Wir haben die Religion näher bestimmt als Selbstbewußtseyn Gottes; das Selbstbewußtseyn hat als Bewußtseyn einen Gegenstand und ist sich seiner in diesem bewußt; dieser Gegenstand ist auch Bewußtseyn, aber

Bewußtseyn als Gegenstand, damit endliches Bewußtseyn, ein von Gott, vom Absoluten verschiedenes Bewußtseyn; es fällt darein die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit; Gott ist Selbstbewußtseyn, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist, durch die Negation der Endlichkeit."

Der letzte Satz hebt die vermeinte absolute Religion wieder vom Grunde aus auf; denn ist das Absolute nur durch die Negation, die Negation nur durch die Endlichkeit, so ist das Absolute beständig von der Endlichkeit abhängig und dadurch nicht absolut.

In diesem Dualismus kann nothwendig keine Entgegenwirkung und Zusammenwirkung gedacht werden; es hängt das Erste mit dem Letzten durch nichts zusammen. Der Uebergang ist ein erschlichener; indem in das absolute Schema (A = O) bald die Natur, bald der Geist eingetragen wird, findet nicht zwischen dem Gegensatze selbst, sondern in dem absoluten Denkprocesse dieses Nacheinander statt. Daher steht dem Dualismus nothwendig der Monismus zur Seite; es ist der Begriff, welcher sich vernaturt, und wieder vergeistigt, der sich aufhebend den Gegensatz setzt, und den Gegensatz aufhebend sich wieder setzt. Der ganze Irrthum läuft also auf die Zerreißung des trinären Organismus zurück.

III. Sphäre.

In der Geschichte schließt sich das reale Universum zu einer Gesammtheit zusammen, so daß das Criterium für die Wahrheit in dieser gegenseitigen Durchdringung und Einigung

der Factoren besteht. Die Erkenntniß ist so der Sache adäquat, wenn sie den tiefsten Lebensgrund des Realen erreicht; sie ist ihr im Gegentheile unadäquat, wenn der Verband und die Einheit des Wirklichen übersehen, dieses nur für eine unwahre Darstellung des Idealen erklärt wird.

Sofort wird man gezwungen sein, diese Erkenntniß selbst mit der Sache zu vergleichen, sie zum Gegenstande der Speculation zu machen; denn sie gehört zwar nicht in dieser Abspieglung des Realen, wohl aber in dem thätigen und wirkenden Streben des erkennenden Geistes zur Wirklichkeit. Die Wissenschaft hat ebenso, wie alles Endliche, ihre Geschichte. Aber nicht blos das der Wirklichkeit angemessene Erkennen, sondern auch das ihr widersprechende, gehört der Geschichte an. Sofort ergibt sich eine Geschichte im engern und weitern Sinn, indem man das die Entwicklung Fördernde das Geschichtliche schlechthin, das sie Hindernde aber das Ungeschichtliche in der Geschichte, das Widergeschichtliche nennen kann. Das Ungeschichtliche, als zwar nicht Unwirkliches, wohl aber als Nichtseynsollendes (also nicht in der ersten, sondern der zweiten (privativen) Negation ist selbst nur durch die wahre Geschichte erklärlich.

Die Erkenntniß gehört demnach nach der einen Seite auch zu der realen Verbindung, welche also eine dreifache ist. Denn es ist eine Berührung ohne Thätigkeit, mit Thätigkeit und in der Erkenntniß möglich. Die thätige und bewußte, daher freie Verbindung ist aber Religion; je mehr sie in die Natur und Thatlosigkeit übergeht, desto weniger Religion, aber desto mehr substantive Verbindung muß hervortreten.

Die Speculation tritt also mit dem Erkennen selbst in eine Verbindung, und vergleicht diese mit der grundthätigen Verbindung. So muß also der Gegensatz der Religion und der Wissenschaft für die Speculation hervortreten. Ihre gegenseitigen Beziehungen hervorzuheben, wird also die Aufgabe dieser dritten Sphäre sein. Steht die Speculation der Geschichte gegenüber, und betrachtet sie als Ganzes, so er-

gibt sich der Gegensatz zwischen wahrer und falscher Ansicht der Geschichte; wird diese Ansicht selbst zur Entwicklung gezogen, so wird sich die geschichtliche, — wird aber das Verhältniß vom Denken zu dieser Entwicklung betrachtet, die speculative Entwicklung ergeben.

a.

Der Mensch sucht sich eine höhere Wahrheit durch eine niedere zu veranschaulichen; denn nur aus dem Bekannten kann auf Unbekanntes geschlossen werden. Dieses Unbekannte ist aber nicht ein primitiv, sondern secundär Unbekanntes; denn der Mensch muß zuerst diese Wahrheiten einfach wissen. Nimmt der Mensch diese erste Erzeugung an, so kann er sofort zur höhern Erkenntniß fortgehen. Zum Beispiele diene das, was der Apostel von der Auferstehung der Todten sagt. Ehe eine Frage über das Wie der Auferstehung möglich ist, muß die Auferstehung überhaupt angenommen werden. Ist aber diese angenommen, so kann sie durch das Saatkorn versinnbildet werden. Wie dieses zuerst absterben muß, ehe es emporwächst, wie es aber in einer verklärten Gestalt hervorkeimt, so muß auch der Leib zuerst verwesen, um verklärt hervorzugehen. Daher sagt der Apostel *): „Aber es sagt Jemand: Wie werden die Todten auferstehen, oder in welchem Leibe werden sie hervorgehen? Thor! was du siehest, wird nicht lebendig, wenn es nicht früher stirbt. Und was du siehest, ist nicht der künftige Leib, sondern das reine Korn."

Die Gleichnißreden versinnbilden also die höhern Wahrheiten; aber nur der faßt sie, welcher sie glaubt. Daher traten die Jünger zu Jesus und fragten ihn **) „Warum

*) I. Cor. 15, 35 — 38.

**) Math. 13, 10 — 14.

redest du in Gleichnissen zu ihnen? Er antwortete ihnen: Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu verstehen, jenen aber ist es nicht gegeben. Denn wer hat, dem wird gegeben werden und er wird Ueberfluß haben; wer aber nicht hat, von dem wird auch das, was er hat, genommen werden. Darum rede ich in Gleichnissen zu ihnen, daß sie sehend nicht sehen, und hörend nicht hören, noch verstehen." Zu dieser Versinnbildung wird also eine gewöhnliche oder natürliche Erscheinung gefordert, welche keiner weitern Erklärung mehr bedürftig ist. So nahm Christus alle seine Gleichnisse vom gewöhnlichen Leben. Von dieser natürlichen Wahrheit kann zur höhern fortgegangen werden. Es darf also zweitens diese höhere Wahrheit nicht deutlicher seyn, als das Sinnbild, und drittens muß nothwendig der Gleichnißredner und das Gleichniß selbst in irgend einer Form angegeben seyn. Nur unter diesen Bedingungen ist ein Zusammenhang möglich.

Wenn also die Veranschaulichung durch die natürliche Wahrheit erfordert wird, wie die Auferstehung durch das Saatkorn, das Reich Gottes durch den Sauerteich u. s. w.; so muß eine Mythisirung des Sündenfalles in dem Ueberschreiten des natürlichen Zustandes durch das Wissen für unmöglich gehalten werden. Denn es ist das Paradies, das Essen von der Frucht des verbothenen Baumes nichts Gewöhnliches, so daß es nur das Gewand für eine höhere Wahrheit seyn könnte; sodann ist die darzustellende Wahrheit viel allgemeiner oder ganz in der Natur gegründet, daß nämlich der Mensch überhaupt zum Bewußtsein kommt, was als an sich verständlich, keiner Veranschaulichung bedarf Da nun das Paradies nicht mehr vorkommt, so kann dieser Sündenfall nur eine geschichtliche Thatsache sein; denn er ist die Grundlage für eine weitere Geschichte, was bei dem Gleichnisse durchaus nicht der Fall ist. Aber auch die versinnbildete Wahrheit ist nicht die Grundlage der weitern Geschichte; folglich muß man die ganze Geschichte, welche sich

darauf gründet, verwerfen, was man auch thatsächlich thut. Der Mythos ist also eine falsche Vorstellung von der Geschichte, wornach das Erste zum Abgeleiteten, das Lichtgebende zum Lichtbedürftigen gemacht wird. Denn die Widersprüche in der Wissenschaft verlangen eine Erklärung, welche allein in einem Vorgeschichtlichen zu suchen ist *).

Die zweite mögliche Beziehung besteht darin, daß eine historische Thatsache nicht im nächsten, sondern im weitern Sinne auf das Leben angewendet wird. Es wird dadurch die Geschichte nicht geläugnet, wie in dem Gleichnisse die niedere Wahrheit nicht negirt wird. Dieß ist die Allegorie, wovon der heilige Thomas folgende Erklärungen gibt **): Utrum in sacra scriptura sub una litera habeat plures sensus. Respondeo, dicendum: quod autor sacrae scripturae est Deus, in cujus potestate est, ut non solam voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. At ideo cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis. Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur et eum supponit. Ad primum dicendum. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum scilicet literalem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his, quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epistola contra Vincentium Donatistam.

Der zweite Sinn wird also durch die Anwendung gewonnen; die Grundlage bildet hier die Geschichte, wie dort

---

*) Vgl. Philosophische Untersuchung über den allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes, von P. B. Zimmer, Landshut, 1809.

**) Summ. th. P. I. q. I. art. 10.

das gewöhnliche Leben. Die Mythisirung dieser zweiten Art besteht darin, daß man den selbstgemachten Sinn an die Stelle des geschichtlichen setzt, die Bedeutung zur Sache macht. So wird Christus zwar nicht als historische Person geläugnet, aber an die Stelle des historischen Characters der secundäre gebracht, und so indirect, nicht wie im ersten Falle direct, die Geschichte geläugnet. Hegel sagt *): „Aber dann gibt es auch Geschichtliches, das eine göttliche Geschichte ist und so, daß es im eigentlichen Sinn eine Geschichte seyn soll, die Geschichte Jesu Christi; diese gilt nicht bloß für einen Mythus nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches. Das ist denn für die Vorstellung, hat aber auch noch eine andere Seite: es hat Göttliches zu seinem Inhalte, göttliches Thun, göttliches, zeitloses Geschehen, absolut götttliche Handlung, und diese ist das Innere, Wahrhafte, Substantielle dieser Geschichte und ist eben das, was Gegenstand der Vernunft ist. Dies Gedoppelte ist überhaupt in jeder Geschichte, so gut ein Mythus eine Bedeutung in sich hat. Es gibt allerdings Mythen, wo die äußerliche Erscheinung das Ueberwiegende ist, aber gewöhnlich enthält ein solcher Mythus eine Allegorie, wie die Mythen des Plato."

Der Widerspruch könnte nicht stärker ausgedrückt werden, als dadurch, daß die Geschichte ein zeitloses Geschehen heißt; denn ein zeitloses, ewiges Geschehen ist gerade dadurch keine Geschichte mehr. Die Kirche aber erkennt in beiden Elementen, dem ersten, wie dem zweiten, einen geschichtlichen Proceß, und erklärt das Eine für vorgeschichtlich, das Andere als Nachgeschichtlich **). Nach den verschiede-

*) Gesammtwerke, XI. S. 141.

**) S. Greg. Pap. Homil. in Luc. c. 18. Sed miracula Domini Salvatoris nostri sic accipienda sunt, fratres charissimi, ut et in veritate credantur facta, et tamen per significationem nobis aliquit innuant. Opera quippe ejus et per potentiam aliud ostendunt, et per mysterium aliud loquuntur.

nen Beziehungen, die in der Geschichte möglich sind, werden verschiedene Arten des Sinnes unterschieden, wie mystischer, allegorischer, tropologischer u. s. w.

Die gegenseitige Beziehung des Vorgeschichtlichen zum Nachgeschichtlichen kann bald weiter, bald enger sein; je nachdem man die Unterlage recht zu würdigen weiß, muß auch das Nachgeschichtliche deutlicher oder undeutlicher sein. Es kann daher das für eine Geschichte Erkannte doch nicht dem buchstäblichen Sinne nach erklärt werden, ohne es darum zu verwerfen, und es liegt darin nur der Beweis, daß man noch nicht bis zum vollen Verständnisse durchgedrungen sei, während sich der Mythiker über die Geschichte stellt und die Mangelhaftigkeit nicht in seinem Wissen oder in der noch nicht geschlossenen Geschichte, sondern nur in der Geschichte selbst erkennt. Dieß ist die Ansicht Möhler's *): „Alle Erscheinungen führen dahin, die allegorisch-mystische Interpretation in der Art, wie sie in der ältesten Kirche üblich war, und durch Origenes in bestimmte Gesetze gebracht wurde, als das sich selbst unklare Geständniß anzusehen, daß man die heiligen Schriften in vielen Punkten nicht verstehe. Vermocht wurde man zu ihr besonders auch durch die Angriffe der Heiden auf die heiligen Schriften, und durch die Häresien der Schulmeister. Wieviel aber die allegorische Interpretation für die Verbreitung des Christenthums unter Juden und Heiden geleistet habe, ist gar nicht zu berechnen."

Es kann eine Vermittlung der höhern durch die niedere Wahrheit selbst nur durch die Geschichte geschehen, so daß die Vermittlung das Nachgeschichtliche ist. Somit kann die mystische, wie die mythische Auffassung des Wirklichen nur durch einen wirklichen Proceß, also durch die Geschichte, verstanden werden.

---

*) Die Einheit in der Kirche, Zusatz VII, über die allegorisch-mystische Interpretation. I. Auflage, S. 309.

b.

Es ist viel darüber gestritten worden, wie man sich die Mythologie zu denken habe, ob als einen wirklichen Vorgang, oder als eine bloße Dichtung und Symbolisirung der Natur. Die mythische Wissenschaft erklärt sie durch die Incongruenz der sich darstellenden Idee, wobei man aber immer fragen muß, warum sich die Idee in dieser Weise, und nicht ohne Bild darstellte. Es geht also jedem Bewußtseyn schon ein Zustand vorher, welcher mythologisch ist; so daß die mythologische Deutung selbst nur eine höhere Entwicklung der Mythologie ist. Man ließ also eine doppelte Mythologisirung eintreten; die erste bestand in der Bedeutungslosigkeit der Götterwelt überhaupt, und ihrer Abspiegelung der Naturkräfte; die zweite bestand in der Ansicht, daß sich die Ideen unangemessen darstellen und also eines äußeren Gewandes bedürfen. Gegen die zweite Ansicht ist nur dieß geltend zu machen, daß der Geist sich nicht doppelt, sondern nur einfach abzuspiegeln braucht. Wozu die Götterwelt, wenn sie nur natürliche Wahrheiten ausdrücken? Da aber die natürlichen Wahrheiten am bekanntesten sind, so könnte man mit größerer Wahrheit sagen, daß die Natur sich in der Mythologie unvollkommen abdrücke.

Hegel sagt: „Die Mythologie ist zwar ein Product der Phantasie, aber nicht der Willkür, wiewohl diese hier auch ihren Sitz hat. Sondern die Aufgabe der Mythologie ist das Werk der phantasirenden Vernunft, die sich das Wesen zum Gegenstande macht, aber noch kein anderes Organ hat, als die sinnliche Vorstellungsweise; so daß die Götter in menschlicher Gestalt erscheinen. Die Mythologie kann nur studirt werden für die Kunst u. s. w.; der denkende Geist muß aber den substantiellen Inhalt, den Gedanken, das Philosophem, das implicite darin enthalten ist, aufsuchen, wie

man in der Natur Vernunft sucht. Diese Weise, die Mythologie zu behandeln, war die der Neuplatoniker *). —

So ist es zu verstehen, wenn Herodot sagt: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht. Dasselbe konnte auch von jedem Priester und erfahrenen Greis gesagt werden, der im Natürlichen die Erscheinung des Göttlichen und der wesentlichen Mächte zu verstehen und zu deuten wußte.

Wie die Griechen das Rauschen des Meeres hörten bei der Leiche des Achill, da ist Nestor aufgetreten und hat es so gedeutet: das sey Thetis, die an der Trauer Theil nehme. So sagt Kalchas bei der Pest, daß Apoll erzürnt über die Griechen es gethan habe. Diese Auslegung heißt eben: die natürliche Erscheinung gestalten, ihr die Gestalt eines göttlichen Thuns geben **).

Pallas, die die Ausbrüche des Zorns bei Achill zurückhält, ist seine eigene Besonnenheit. Athene ist die Stadt Athen und auch der Geist dieses Volks, nicht ein äußerlicher Geist, Schutzgeist, sondern der lebendige, gegenwärtige, wirklich im Volke lebende, dem Individuum immanente Geist, der als Pallas vorgestellt wird nach seinem Wesentlichen.

Die Erinnyen sind nicht die Furien äußerlich vorgestellt, sondern es ist die eigene That des Menschen und das Bewußtseyn, was ihn plagt, peinigt, insofern er diese That als Böses in ihm weiß. Die Erinnye ist nicht nur äußerliche Furie, die den Muttermörder Orestes verfolgt, sondern der Geist des Muttermörders schwingt über ihm seine Fackel. Die Erinnyen sind die Gerechten und eben darum die Wohlmeinenden, Eumeniden; das ist nicht ein Euphemismus, sondern sie sind, die das Recht wollen, und wer es verletzt, hat die Eumeniden in ihm selbst: es ist das, was wir Gewissen nennen. ***)".

---

*) Werke, XXIII. S. 98.

**) Werke, XXII. S. 120.

***) Werke, XII. S. 127.

Durch eine solche Umdeutung der Mythologie zur Naturlehre und zum Leben ist nichts gewonnen; denn das zu Erklärende bleibt immer dieses, wie eine solche Geschichte von so sehr sich widersprechenden Göttern möglich ist. Mit dieser Umdeutung erklärt man selbst, daß man die Mythologie nicht verstehe. Denn alles Reale ist keine bloße Bedeutung von einem andern Realen, wie es etwa die Erkenntnißform ist; es hat selbst für sich Bedeutung; denn Niemand erkennt in Zeus den Himmel. Jede solche Versinnbildung übersteigt jegliche Phantasie; denn diese schafft nur das Bestehende in andere Formen um, durch Personification. Die Phantasie sagt nicht, um den Aufgang der Sonne zu erklären: Apollo geht auf, oder statt des Regens: Zeus regnet, wohl aber kleidet sie durch die Personification der Morgenröthe das Einfache in Bilder ein. Aber in der Mythologie findet keine Einkleidung des Einfachen in Zusammengesetztes statt, sondern sie ist eben so einfach als die natürlichen Erscheinungen selbst.

Es kann also die Mythologie nur als eine historische Erscheinung genommen werden, deren Inhalt nicht bloße Wahrheiten oder Bilder, sondern wirklich handelnde Prinzipien sind. Die Erklärung ist also selbst nur durch das möglich, was die Schrift uns von dem Sündenfalle erzählt, wornach der von Gott abtrünnige Mensch in die Macht des Engels der Finsterniß kam, welcher ihm die Natur, sich selbst und den Menschen anzubeten lehrte. In Griechenland herrscht mehr der Dämonendienst, während in Italien in den letzten Zeiten der Menschendienst vorherrschend wurde.

Dieß ist also die geschichtliche Mythologie. Auf diese erbaute sich eine entsprechende mythische, d. h. falsche, Wissenschaft auf. Wie nämlich der Mensch den wahren Verkehr mit Gott abgebrochen, so verschwand ihm auch das wahre Verständniß seiner eigenen Stellung zur Natur, er suchte also das Unbekannte durch das Bekannte zu deuten, folglich erblickte er in der Mythologie nur Erscheinungen in der Naturwelt u. s. w. Dazu ward er aber durch ein völliges

Mißverständniß seiner primitiven, d. h. ethischen Stellung genöthigt; der Irrthum mußte einen neuen Irrthum erzeugen. Aber in diesem Processe ging der religiöse dem Erkenntnißprocesse voran.

Wie aber der falschen Geschichte die erste Grundlage völlig unbegreiflich wurde, so hätte es überhaupt zu keiner weitern Fortentwicklung, sondern nur zur völligen Ohnmacht, kommen müssen, wenn es nicht noch eine wahre Entwicklung gegeben hätte. Auch das Heidenthum hatte seine wahre Entwicklung, wie es auch im Judenthume eine verkehrte Richtung gab, was im Judenthume und Heidenthume, — wenn man damit alles, was nicht dem Judenthume angehört, begreifen will — wahr und gesund war, schloß sich an das Christenthum an, während das heidnische Judenthum und das heidnische Heidenthum sich als unächtes Gold ausschied.

Die mythische Wissenschaft negirt aber nicht nur das Heidenthum, sondern auch das Christenthum seiner Substanz nach und will dafür etwas Anderes setzen. Mythisch ist daher alles, was den Charakter dieser Negation trägt; der Mythos setzt immer das dem Wissen Gegenbildliche, das zum Schatten herabgesunkene Gegenständliche des Absoluten, oder der Mythos ist das Product der Negation im Allgemeinen, der Privation insbesondere. Mythisch ist die Behauptung Schelling's vom Christenthume und der Theologie *): „Wenn ich es schwer finde, von dem Studium der Theologie zu reden, so ist es, weil ich die Erkenntnißart und den ganzen Standpunkt, aus welchem ihre Wahrheiten gefaßt seyn sollen, als vergessen achten muß. Die sämmtlichen Lehren dieser Wissenschaft sind empirisch verstanden und als solche sowohl behauptet als bestritten worden. Auf diesem Boden aber sind sie überall nicht einheimisch und verlieren durchaus allen Sinn und Bedeutung. — Schon in dem

*) Methode des acad. Stud. S. 189; 198.

Geiste des Heidenbekehrers Paulus ist das Christenthum etwas anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war."

Da nun der Character der Mythisirung in der Negation besteht, so wird die absolute Wissenschaft, welche diese Negation als ihr Prinzip in sich aufnimmt, selbst mythisch, wie auch ihre Producte nur mythische Erzeugnisse seyn können.

c.

Nachdem in der geschichtlichen Entwicklung sich der gesammte Stoff zur Einheit zusammengeschlossen, ist nur noch die Frage zu erörtern, in welchem Verhältnisse die Speculation zu diesem Materiale stehe.

Die Speculation hat keinen andern Zweck, als das Vorhandene dem Geiste zum Bewußtseyn zu bringen; den Stoff vermag sie nicht selbst zu erzeugen. Nur das absolute Wissen, in dem die Sache und das Wissen trübe ineinander fließen, kehrt bald die ideale bald die reale Seite hervor; nur dieses verkehrt die Speculation zu einem Erzeugen des Stoffes.

Die Speculation hat aber den gesammten Stoff nicht zumal vor sich; sie durchdringt ihn nur allmälig. Also muß in dem Ausgangspunkte zugleich auf irgend eine Weise schon das Ende enthalten seyn; denn sonst wäre kein Fortschritt möglich. Es stellt sich also die Frage heraus: Wie gelange ich von A zu X? In dem A kann das X nicht schon enthalten sein; denn sonst wäre A = X, was der Absolutismus behauptet. Ebenso kann das A nicht selbst sich zum X fortbewegen, dieses erzeugen, wie das absolute Wissen faselt. Das X ist also in dem A nicht real und auch nicht potential enthalten, so daß das X nur das gesteigerte A ist. Folglich läßt sich nur ein ideales Enthaltensein denken, und dieses nur durch einen denkenden Geist. Indem er das A sieht, hat er es zwar zum Prinzipe genommen; aber dieß ist kein bloß reales Prinzip, sondern ein im Denken gegebenes, er wird also nach der

Beschaffenheit dieses A genöthigt sein, bei ihm stehen zu bleiben oder fortzugehen. Er kann nur dann dabei stehen bleiben, wenn es vollkommen in sich selbst ist. Dieses ist aber nur Gott; alles Andere wird ihn auf den Schöpfer hinleiten. Er schließt also wegen der Selbstungenügenheit des A auf seine Ergänzung, und so entsteht der Fortgang.

Der Fortgang geschieht nun durch allmälige Erweiterung bis zur Vollendung, d. h. bis das im Prinzipe Gesetze durchlaufen ist. Ist das Prinzip nicht jeder mögliche Anfang, sondern der durch eine Sache gegebene, so wird auch mit der Vollendung nicht ein bloßes Aufhören der Speculation gemeint sein, sondern ein Aufhören, das zugleich in der Sache gegründet ist. Daher ist die Vollendung kein einfaches Aufhören, wie das Prinzip kein einfacher Anfang ist; beide gründen sich zugleich auf eine Sache, so daß damit jede Willkühr verschwunden ist.

Dieß ist freilich nur ein verständiger Fortgang, wie Hegel sagt, welcher aber allein geeignet ist, dem Widerspruche des Absolutismus zu entgehen. Dieser hatte den denkenden Geist ganz bei Seite geschafft, und war so dem Dualismus verfallen; denn es war zwischen A und X kein Verband mehr vorhanden. Folglich mußte in dem A das X schon real enthalten seyn, so daß jeder Fortgang schon vollbracht und nicht vollbracht war. Es war das Resultat selbst, das sich zum Anfange machte, wie der Anfang schon ein Product war. Die Einheit war hier der Absolutismus, das Nichts, von dem aus angesehen, allerdings Alles ein Anfang wie ein Resultat ist.

In diesem Fortgange, welcher in der Nachbildung der Sache in der Intelligenz besteht, geschieht die Gliederung so, daß mit dem Erschauten zugleich das Wort verbunden wird; also in der Einheit des Schauens mit der Sache und der Verbindung der dieser Sache entsprechenden Form jeder Nominalismus und Realismus vermieden wird. Aus $1 + 1 + 1$ erschaut der Geist eine entsprechende Einheit, welche er zugleich mit Drei ausdrückt; aber auch mit der Dreiheit verbindet er wiederum

denselben Inhalt. Vereinigt er nun die Einheit und Dreiheit so ist er über die Sache um eine Stufe hinausgerückt; denn der Einheit entspricht nicht mehr unmittelbar das Drei, sondern sie erscheint als eine gesetzte Summe, deren Inhalt verschieden sein kann. So entsteht nun eine Reihe: Einheit, Dreiheit, 1 + 1 + 1, deren Glieder zwar der Sache und der Anschauung nach ineinander, der Reflexion nach aber nacheinander liegen. So ergeben sich zwei relative Anfänge, von der vorherrschenden Form, oder der vorherrschenden Sache aus, wovon der eine im Denkprocesse der Grundanfang, der andere das Grundende ist. Der Anfang wie das Ende bleibt also im Denken eingeschlossen, oder der Denkproceß ist kein Sachproceß, wie es der Absolutismus will.

Nach diesen Principien wird also der vorliegende Stoff durchdrungen werden.

I. Buch. Das Wissen reicht nicht hin, bei ihm selbst stehen zu bleiben; es ist von allen Seiten bedingt, von der Objectivität und Subjectivität, folglich geworden.

II. Buch. Als Ergänzung stellt sich eine unabhängige Welt heraus, die miteinander verbunden ist, welche Verbindung in der Religion ihre höchste Einheit erreicht.

III. Buch. Wissenschaft und Religion wirken aber gegenseitig zusammen, woraus die Religionswissenschaft entsteht, so daß die Speculation, nachdem sie die einzelnen Formen durchgelaufen, mit dieser Einheit ihre Erfüllung erreicht hat.

Erstes Buch.

Erstes Buch.

Die geschichtliche Entwicklung der Philosophie hat dem Gesetze der Identität die erste Stelle im Denkprocesse angewiesen. Wenn man auch über den Primat dieses Gesetzes einiger Maßen einig ist, so herrscht doch über den Sinn dieses Gesetzes eine diametral entgegengesetzte Ansicht; dazu kommt noch der Umstand, daß das Wort Identität außer der ursprünglichen Bedeutung als Dieselbheit oder Dieselbigkeit durch den Gebrauch noch den Sinn von Einheit erhielt. Die sich selbst aufhebenden zwei Ansichten aber bestehen darin, daß man der Identität noch das Prädikat absolut beilegt, und so indirekt einen Gegensatz von relativer Identität andeutet. Folgende Stelle zeigt den diametralen Unterschied deutlich, welche noch um so belehrender ist, als Hegel darin den Unterschied von Identität und Einheit sowohl in idealer als realer Beziehung ganz verkennt; denn was das erste anlangt, so ist die Einheit viel umfassender als die Identität, welche mehr der Reflexion angehört; was aber das zweite betrifft, so ist die Einheit als abstracte Dieselbigkeit gefaßt, was nur von der Identität, nimmer jedoch von der Unität oder Einheit gelten kann. „Es ist hierbei noch, sagt Hegel, *) das so zu sagen unglückliche Wort: Einheit besonders zu erwähnen; die Einheit bezeichnet noch mehr als die Identität eine subjective Reflexion; sie wird vornehmlich als die Beziehung genommen, welche aus der Vergleichung der äußerlichen Re-

*) Hegels Werke, Gesammtausgabe, III. Bd., S. 84; oder die Wissenschaft der Logik.

flexion entspringt. Insofern diese in zwei verschiedenen Gegenständen dasselbe findet, ist eine Einheit so vorhanden, daß dabei die vollkommene Gleichgültigkeit der Gegenstände selbst, die verglichen werden gegen diese Einheit, vorausgesetzt wird, so daß dieß Vergleichen und die Einheit die Gegenstände selbst nichts angeht, und ein ihnen äußerliches Thun und Bestimmen ist. Die Einheit drückt daher die ganz abstracte Dieselbigkeit aus, und lautet um so härter und auffallender, je mehr die, von denen sie ausgesprochen wird, sich schlechthin unterschieden zeigen. Für Einheit würde daher insofern besser nur Ungetrenntheit und Untrennbarkeit gesagt; aber damit ist das Affirmative der Beziehung des Ganzen nicht ausgedrückt."

Die Erklärung dieser verschiedenen Gegenständen äußerlich oder innerlich zukommen sollenden Identität liefert die Geschichte der Philosophie in ihrer letzten Gestaltung. Hatte Kant es nicht zur Erkenntniß des Dinges an sich, sondern nur dessen Erscheinungen bringen können, so betraf jede Bestimmung nur die Oberfläche, aber nimmer das Innere des Dinges; hatten die nachfolgenden Systeme diesen Dualismus dadurch aufzuheben gesucht, daß sie die Erkenntniß des Dinges und das Ding selbst für identisch nahmen, so war das Identische nicht mehr die Oberfläche, sondern das Wesen der Dinge selbst. So erzeugte der Dualismus des Kant den Monismus des absoluten Wissens.

Beide Systeme aber sind unhaltbar; der Dualismus widerlegt sich selbst, weil in der Erscheinung eine von ihr unzertrennliche Wesenheit sich offenbart. Ebenso widerlegt sich der Monismus, die absolute Identität, von selbst, weil mit jeder Gegensatzlosigkeit und Ununterschiedenheit auch jede Lebendigkeit und Organisation hinwegfällt, abgesehen von dem Widerspruche, der in der absoluten Identität selbst liegt. Daß der Monismus aus dem Dualismus hervorgehe und das andere Extrem des in sich zerfallenden Organismus bilde, leuchtet von selbst ein; denn der Dualismus des Kant macht

das Prädicative zum Substantiven, wenn er die Erscheinung von der Sache trennt; der Monismus aber macht das Substantive zum Prädicativen, wenn er die Realwelt nur für einen Modus des Idealen nimmt. Ebenso aber ist er nur die Erweiterung des Dualismus; denn, wie Kant noch eine Ahnung von dem Gegensatze, den das Wissen an dem Objectiven findet, hatte, so wird im Absolutismus das Abbildliche und Nachbildende selbst für die Seele des Realen gehalten.

Aber es ist noch eine Lücke zwischen dem Dualismus und Monismus auszufüllen, wie nämlich aus der absoluten Identität ein Ausgang und ein Fortgang möglich ist. Dieß geschieht durch die Selbstvernichtung und Selbsterzeugung des Idealen. Die Idee wird dadurch zur Natur, daß sie sich als Idee aufhebt und als Natur setzt. Auch hier zeigt sich die Substanzirung des Idealen, jedoch noch mit dem Beisatze des Selbstsetzens und Selbstaufhebens, des Vernichtens und Schaffens. Daß diese Subjectobjectivirung nur in Folge des Monismus und Dualismus eintreten konnte, ergibt sich daraus, daß der Gegensatz zuerst aufgehoben werden muß, ehe er wiederum erzeugt wird. Aber nicht nur wegen der falschen Prämissen, aus denen diese Subjectobjectivirung entstanden, ist sie unwahr; sondern sie widerspricht sich selbst, weil eine Sache nicht zugleich sein und nicht sein, zugleich sich vernichten und hervorbringen kann. Diesen Uebergang, den Hegel in der Kategorie des Werdens dargelegt hat, kann man die Autogenesis, das Selbstwerden, die Verselbstigung, die zugleich eine Entselbstigung ist, nennen.

Diesem negativen Wissen stellt das positive drei gleiche, zur Einheit verbundene Momente entgegen. Denn dieser Ternar von Momenten zusammen giebt nur Eine Totaliät; denn der Dualismus, Monismus, die Autogenesis bilden nicht mehrere, sondern nur Ein Ganzes. In der Totalität aber verschwindet die Negation, indem eine gegenseitige Ergänzung statt findet. Zuerst ist es wahr, daß wir das Ding durch

ein drittes, nicht unmittelbar, erkennen. Denn die Unmittelbarkeit ist nur in der Anschauung gegeben; also erkennen wir durch die Erscheinung, um den Kantischen Ausdruck zu gebrauchen, oder durch das Bild. Aber dieses vermittelte Wissen reicht bis zur Wirklichkeit. So entsteht aus dem Dualismus, der die Einheit aufgehoben, der die Einheit einschließende Gegensatz.

Es befinden sich also Mittelglieder zwischen der Sache und dem denkenden Subjecte; wird nun von diesen Mittelgliedern in ihrer höchsten Gegensätzlichkeit und Spannung zur ersten Vermittlung fortgegangen, so entsteht die Einheit; das Erkenntnißbild erscheint nicht mehr in der Objectivität, sondern ist unmittelbar in den Denkakt aufgenommen. Kant stand immer mit seiner Erscheinung und dem Dinge an sich in der Reflexion, ohne zu bedenken, daß, wenn er von Gott oder dem Dinge ohne jene Reflexionsformen des Ansich und der Erscheinung sprach, er nur in der unmittelbaren Einheit des Bildes mit der Sache davon wissen konnte. So entsteht aus dem Monismus, der die Idee für die Seele der Sache nimmt, die Identität, die Unmittelbarkeit, der einfache Ternar.

Daher offenbart sich in der ersten Vermittlung ein einfacher, in den nachfolgenden Vermittlungen ein mehrgliedriger Ternar. Der Uebergang von dem Gegensätzlichen zum Einheitlichen, vom Realen zum Idealen geschieht durch Vermehrung der Mittelglieder, also durch Synthese. Aber in dem Erkenntnißacte, oder in der idealen Anschauung erscheint diese als Einheit, Unität.

Diese drei Momente in positiver und negativer Fassung liegen in dem Gesetze der Identität, wenn man es auf ein Object anwendet. Dieses Object ist aber hier das Wissen in seinem größten Umfange; denn es entsteht eben die Frage, ob das Wissen sich selbst genügt, ob es keines Gegensatzes bedarf, ob die reale Welt nur eine Modification der Ideal-

welt ist, ob endlich der sich selbst setzende Gedanke zugleich ein Anderes setzt und erzeugt.

Der Proceß hat daher zur Lösung dieses Problemes nach den vorhin angeführten Momenten drei Stufen zu durchlaufen, welche ebenso viele Momente sind; denn der Proceß geschieht in der Zeit, also in Momenten, und durchläuft einen Raum, oder weil es sich um einen zu construirenden Organismus handelt, Stufen der Entwicklung.

Auf der ersten Stufe erscheint das Wissen zunächst in der Relation mit der Sache, also nach dem Momente des Gegensatzes, der in der Reflexion liegt. Denn das Wissen ist entweder nur von sich oder von einem Gegensätzlichen ein Abbild. Auf der zweiten Stufe erscheint das Wissen als eine durchscheinende Form, welche keine eigene Lebendigkeit hat, also auch nicht das Leben des Realen sein kann. Auf der dritten Stufe endlich ergibt sich eine Relation mit der Sache, welche nicht mehr in das Wissen, sondern außer das Wissen fällt; denn die Einheit vom Wissen kann eben darum, weil es keine Substanz ist, nicht in ihm liegen.

Betrachtet man das Wissen als Totalität, als sich selbst gleiche Einheit, so muß in dem ersten Momente die Einheit des Wissens mit dem Objecte, im zweiten mit dem Subjecte, im dritten endlich die Relation beider erklärt werden, womit diese Aufgabe ihre Erfüllung erhalten hat.

I. Moment.

a.

Jedem bewußten Bilden und Erkennen geht ein unbewußtes, noch ganz der Natur anheimgegebenes Bilden und Erkennen voran. Daher entstand die Philosophie nicht schon mit dem Beginne der Geschichte; der Geist mußte sich zuerst

ein gewisses Kapital erworben haben, das er seinem Denken übergab, um damit Wucher zu treiben. So spricht man daher von einem objectiven Elemente, das keineswegs vollkommen positiv ist; denn der Geist hatte sich durch Selbstthätigkeit bereits in seinen Besitz gesetzt. Daher kommt auch eine doppelte Erscheinung in der Evolution der Wissenschaft.

Die Philosophie beginnt ihre Thätigkeit bereits auf einer Grundlage, die schon erworben ist; ihr kommt es nur zu, das bereits Erworbene zu entwickeln, zu sondern und zum Bewußtseyn zu bringen, aber kein neues positives Element zu erzeugen. Sie ist der Kunst ähnlich, welche das Gegebene in andere Formen umbildet und ihm eine lebendige Gestalt aufprägt. Ihre Aufgabe fällt sonach in die Formation, Organisation und Erzeugung der Formen hinein. Das dem wissenschaftlichen Leben vorausgehende Thun des Geistes gleicht in der Naturbildung dem Pflanzenreiche, wo ein unbewußtes Streben und Bewegen vorhanden ist, das ganz an die Unterlage geknüpft ist. Aber schon in der Thierwelt wird dieses Streben lebendiger, der Organismus hat sich von der Basis entbunden und hat eine freie Bewegungskraft. Auch die Philosophie setzt, wie der Thierorganismus, eine Unterlage voraus, ist aber selbst inniger und selbstthätiger. Sonach ging die Philosophie von einem Objecte aus, das theilweise erworben ist. Selbst höhere Gebilde erscheinen auf diese Weise und treten ohne vorhergehende Reflexion in dem Bewußtsein auf. Man kann hier nur an die Ideen, die allgemeinen Begriffe erinnern. Hätte ihre Genesis bereits ein Bewußtsein begleitet, so wäre jede Meinungsverschiedenheit verschwunden und völlig unmöglich. So aber muß der Geist in einer höhern Thätigkeit diese Gegebenheit umbilden und jetzt entsteht erst in dem subjectiven Gebiete eine Verschiedenheit von Ansichten.

Der Mangel an dieser Einsicht erzeugte sodann eine zweite Erscheinung. Man suchte den Uebergang von dem Gegebenen durch den Zweifel an dem Bisherigen, durch Re-

gation des bereits Gewußten und Bekannten zu bewerkstelligen, und verfiel so in ein Streben, das der philosophischen Thätigkeit durchaus entgegengesetzt ist. Denn Letztere besteht in einer potenzirten Kraft, in einem Organisationsstreben von einem Mittelpunkte, einem Seelischen, aus. Nur so ist ein Fortgang möglich, daß in einem höheren Gebilde sich mehr der sinnende Geist zeigt. Je höher man in der äußern Natur geht, desto mehr offenbart sich Leben und Thätigkeit. Wie aber in dem höheren Leben alles Vorausgegangene aufgenommen und verklärt ist, so soll es auch in dem wissenschaftlichen Streben sein. Daher ist es der gerade Gegensatz von der wahren Entwicklung, wenn man das Gegebene negiren zu müssen wähnt, um recht thätig sein zu können, gleich als ob in der Negation das Primitive nicht mehr vorhanden wäre. Denn so sehr bewahrheitet sich dieses naturgemäße, fortschreitende Streben, daß selbst die Negation im Widerspruche mit ihrer Behauptung sich nur auf einem Primitiven fortbewegen kann. Würde die Negation ihre Aufgabe lösen können, so müßte sie durchweg von der objectiven Welt nichts wissen können oder wollen. Aber damit wäre sie selbst vernichtet. Woher weiß Kant von einem Dinge an sich gegen die Erscheinung, als nur durch eine primitive geistige Thätigkeit? Daher ist die Negation Bildungslosigkeit und Zerstörung der primitiven Bildung in der innern Sphäre; denn die Negation wie die Position liegen inner dem Primitiven. Was die Position in einer innern Sphäre bildet, das läßt die Negation darin nicht zur Einheit und Organisation kommen.

Die höhere Bildungssphäre, in der sich eine größere Lebendigkeit des bewußten Geistes kund gibt, besteht aber nicht in einer bloßen Summirung des Gegebenen, in einer geistlosen Aneinanderreihung; denn dieß kann nur der Negation zukommen, in der jedes Gebilde seinen Platz verläßt und als ein Irrgestirn in der Idealwelt herumschweift. Der Geist macht das Untere selbst geistiger, lauterer und durch-

sichtiger, wie in dem Thierleibe die untern Elemente nicht chaotisch zusammengetragen, sondern belebt sind. Diese Belebung und Begeistigung ist ganz die Natur der höhern Betrachtung; eine Philosophie kann nicht ohne Centrum, ohne Einheitspunkt, ohne Prinzipien und ohne System sein. Aber es kann nothwendiger Weise nur Ein solches System geben, während in der abnormen Evolution jeder Moment und jeder Theil für ein System gilt. So erscheint der Dogmatismus, Criticismus, Idealismus und Realismus.

Das neue Element, das in den höhern Gebilden hinzutritt, ist gerade das Geistige, Lebendige und Durchdringende. Indem die neue Form hinzukommt, und objectiv wird, erscheint auch dieses wiederum als etwas Gegebenes, Ponirtes. Was auf der einen Stufe ein Subjectives war, wird auf einer höhern ein Objectives.

So stehen das Primitive und Secundäre in beständiger lebendiger Einheit; das Objective wird nicht so genannt, weil es absolut objectiv ist, worin sich kein Subjectives manifestirt und wozu kein Subjectives hinzutreten kann. In dem Objectiven manifestirt sich ebenfalls ein Subjectives, nur in unterständlicher Weise und in geringerem Grade. In einem geringeren Grade kommt es in dem Objectiven der geistigen Thätigkeit vor; je peripherischer der Geist ist, desto mehr tritt ein ruhiges Verhalten ein. Wenn er sich der ersten Gegenstände bewußt wird, so sind diese Bewußtseinsformen viel massenhafter, undurchdrungener, als die späteren. Dieser peripherischen Thätigkeit gegenüber wird sodann die centrale als energischer sich manifestiren. In dem unterständlichen, substantiven Objecte aber, das über der Peripherie des Geistes hinausliegt, offenbart sich ein gleiches unterständliches Subjectives. Wird der Mensch das zu betrachtende Object, so ist er darum nicht reines Object; er ist ebenso auch eine wirkende Kraft.

Das Subjective darf man sodann ebenfalls nicht von dem Objectiven absolut trennen; es ist nur, weil es gegen ein Ob-

jectives thätig ist, weil es damit in Verbindung steht. Es bezieht sich nur auf die jedesmalige Organisation des Geistes. Dadurch sind wir zu dem Bewußtsein gekommen, daß zu dem Subjectiven und Objectiven noch eine dritte Thätigkeit hinzukommen muß, wodurch eigentlich die Philosophie entsteht. Die erste Thätigkeit wird also in einem unbewußten Streben des Geistes bestehen, wodurch man sich in den Besitz des Unterständlichen setzt; während in der zweiten Thätigkeit ein Bewußtseyn über diese Gegebenheit, aber nicht in Bezug auf das Subject, sondern das Object eintritt. Wenn nun das subjective Thun des Geistes vom Objecte unterschieden, das Subjective mit dem Objectiven in Harmonie zu setzen gesucht wird, so entsteht gegen das historische, unterständliche, das philosophische, überständliche und geistige Wissen.

Dadurch ist nun der Dualismus, Monismus und die Autogenesis vom Grunde aus überwunden. Der Dualismus trennt die zweite von der ersten Bildung, die Form von dem Objecte, die Erscheinung von der Sache; daher ihm die Möglichkeit, eine außerständliche Welt zu erkennen, schlechthin entzogen wird. Er erkennt sie allerdings, wie schon bewiesen wurde; denn die Negation setzt ebenfalls ein Primitives voraus. Aber diese Erkenntniß ist nur eine historische, keine geistige, zum subjectiven Eigenthum gewordene. Die Realwelt schwebt nur wie in Traumformen über der Peripherie des Geistes; von dem Centrum schloß sie die Negation aus.

Dualistisch ist ebenso die Ansicht des apriorischen und aposteriorischen Wissens; gleich als würde dem Geiste etwas ohne seine Mitthätigkeit verliehen. Die Ideen soll er nur finden, sich ihrer nur bewußt werden; so daß sie selbst sein Eigenthum nicht sind. Der Materialismus läßt das Wissen von der Außenwelt entstehen. Hier, wie dort ist also kein Uebergang; der Geist, der persönliche, wird als eine Rüstkammer behandelt, in der man die Bilder von den Dingen hineinwirft, ohne daß er nur selbstthätig zu sein brauchte. Denn

das Finden der Ideen in sich hat mit der primitiven, sie setzenden Thätigkeit nichts gemein; sie erscheint nur als secundäre, und reflexive, da die Ideen schon vorhanden sind.

War nun der Organismus in Verwirrung gekommen, waren die Elemente wie Atome ohne Verbindung mit dem Geiste gesetzt, so war von dem Subjectiven in das Objective gar nicht hinüber zu kommen; denn es steht damit nicht in Verbindung. Folglich trat auf der folgenden Stufe der Monismus hervor, die Behauptung, das Subjective sei von dem Objectiven durchaus nicht verschieden; die Realwelt sei nur Schein und Abschattung von der Idealwelt.

In der Construction aber mußte von dem Gegebenen ausgegangen werden; dieses als bereits producirt übersehen, veranlaßte den Wahn, daß das Ideale das schlechthin Erste, das Prius von Allem sei. Folglich wurde ihm die Macht verliehen, das Objective aus sich zu setzen und zu erzeugen. So erscheint der Subjectobjectivismus, eine vielgepriesene, aber durchaus falsche Ansicht. Dem Gedanken, der Idee kann nur dann eine Selbstbewegung zugeschrieben werden, wenn man den Primat des Geistes und der Persönlichkeit zerstört, und damit jede Verbindung abgeschnitten hat. Nur das negative Wissen kann die im positiven zur Totalität vereinten und lebendig concentrirten Gebilde aus dieser vom Geiste kommenden Fassung entlassen und sie wie Atome und Spectra als Fragmente des Geistes herumwandeln lassen.

b.

Die Philosophie bildet also in der normalen und vollendeten Entwicklung einen geschlossenen Organismus, in dem das Primitive mit dem Secundären durch die Anschauung verbunden ist. Diese Geschlossenheit zerstört nun das absolute Wissen und es treten Fragmente hervor. Aber durch ein solches Wissen, das man absolut nennt, ist selbst die Möglich-

keit zu wissen aufgehoben. Das absolute Wissen ist das absolute Unwissen.

Geht man zu den letzten Elementen des Denkorganismus zurück, so kann man es nur zu einem Ternare von Elementen und ebenso vielen Momenten in der Darstellung bringen. Es ist unmöglich, von einem schlechthin Ersten oder Unbedingten auszugehen. Denn dieses Erste wird nur Erstes für mein Denken durch das Denken; der Geist hat Antheil an der Prinzipirung des Wissens. Dadurch ist es nur ein relativ Erstes in Bezug auf ein Erfülltes oder ein Resultat. Das absolute Wissen nimmt aber ein unbedingt Erstes für das Denken an, das mit dem Denken durchaus in keiner Verbindung steht. Es kann selbst nicht als Erstes gewußt werden; denn würde es als solches gewußt, so wäre ja das Wissen ein Mittelglied, das Erste also vermittelt. Behauptet nun das absolute Wissen, daß man vom Unbedingten und Ersten nicht wissen könne, oder daß es schlechthin erst unser Wissen verursacht, so widerspricht es sich selbst. „Gibt es überhaupt ein Wissen, sagt Schelling,*) so muß es ein Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein andres Wissen gelange, und durch welches allein alles andre Wissen Wissen ist."

Daß man von keinem absolut Ersten wissen kann und diese Behauptung sich selbst aufhebt, geht aus der Bestimmung des Geistes hervor, sich über alle Elemente Rechenschaft zu geben, das vollste Bewußtsein von Allem zu erlangen. Er muß also auch von dem Prinzipe seines Wissens einen genügenden Aufschluß sich verschaffen können. Daher wird in dem absoluten Wissen die Lebendigkeit des Geistes vollkommen aufgehoben; das absolute Wissen erscheint als absolutes Unwissen.

Allein wie stimmt das absolute Wissen mit der Behauptung zusammen, daß alles nur im Wissen, nichts außer dem

*) Vom Ich als Prinzip der Philosophie. §. 1.

Wissen ist? Ist Alles im Wissen, so muß es auch sein Prinzip in sich haben, dieses kann nicht außer demselben liegen, weil es sonst nicht mehr absolutes Wissen ist. Liegt nun das Prinzip über dem Wissen hinaus, so kann es nicht Prinzip für das Wissen, es kann demselben nur absolut entgegengesetzt sein.

Indem ein Prinzip angenommen wird, wird das Wissen vom Prinzipe unterschieden; denn das Object kann nur für ein Subject sein. Das absolute Wissen setzt aber das Wissen vom Objectiven in absolute Gleichheit mit dem Objectiven, folglich ist das Prinzip eben so sehr schon auch nicht Prinzip; es ist kein leitendes Bild für die dialektische Fortbewegung. Denn hier wäre das Prinzip von der Fortbewegung zu unterscheiden, eine Trilogie vorhanden, was aber den Monismus vom Grunde aus aufheben würde.

Wie also kein Anfang im absoluten Wissen möglich ist, so ist auch kein Fortgang möglich. Denn das Prinzip muß doch vom Fortgange unterschieden sein, also daneben gedacht werden können. Nun aber kann im absoluten Wissen keine Zumalheit angenommen werden, folglich ist, weil kein Prinzip möglich ist, auch keine Fortentwicklung möglich. Daß etwas sich selbst forttreibe, ist durchaus unmöglich, denn wenn man sagt: Das Ich setzt sich selbst, oder ein Nichtich, so ist man zu erklären schuldig geblieben, wie der Act, der doch Entwicklung ist, so unberufen herbeikommt. Man nimmt also zugleich an, daß der Anfang selbst schon der Fortgang sei; daß, wie der Anfang sich selbst anfange, so auch fortsetze. Dieß aber sind nur Erschleichungen.

Das Prinzip nahm man als unbedingt an, das schlechterdings in keiner Verbindung mit dem Wissen steht; wird aber ein Fortgang angenommen — und diesen kann man nicht umgehen — so setzt man den Fortgang zum Widerspruche des Prinzipes; wenn man also im ersten Stadium ein Nichtwissen setzte, so setzt man im zweiten ein Wissen, widerstreitet sich also selbst. Das Wissen ist nur durch die

Relation eines Subjectiven auf ein Objectives möglich; nun aber kann im Absolutismus es anfangs weder ein Subject, noch ein Object geben. Aber ohne Subjectivität und Objectivität gibt es überhaupt nichts; überall ist ein Subject und Object mit einem dritten Prinzipe zum Ternare verbunden. Schelling nahm gleich Fichte ein über dem Gegensatze des Subjectiven und Objectiven liegende Thätigkeit, eine Thathandlung, ein absolutes Ich an. Aber hiemit ist man über die Unterlage nicht hinüber gekommen; denn das Ich ist nur in Bezug auf ein Du, die Handlung nur im Gegensatze zu einem Substantiven, einem Agens denkbar.

„Das Unbedingte kann also weder im Ding (d. h. Objecte) überhaupt, noch auch in dem, was zum Ding werden kann, im Subject, also nur in dem, was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein absolutes Ich gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Object werden kann." *) Allein durch den letzten Satz, daß das Ich schlechterdings niemals Object werden kann, ist das Ich nur dem Objecte, aber nicht dem Subjecte entgegengesetzt. „Das Object selbst ist also ursprünglich nur im Gegensatz gegen das absolute Ich, d. h. bloß als das dem Ich entgegengesetzte, als Nicht-Ich, bestimmbar." **) Bringt das Ich sich selbst hervor, so ist es eben Subject in Bezug auf den Act, aber nicht reine Thätigkeit; es ist Persönlichkeit. Hält man mit diesen Bestimmungen, deren Widerstreit augenfällig ist, mit denen, wie sie anderswo gegeben sind, entgegen; so erkennt man den Widerspruch noch deutlicher. „Das Ich wird Object; also ist es nicht ursprünglich Object. Ist das Ich nicht ursprünglich Object, so ist es das Entgegengesetzte des Objects. Nun ist aber alles Objective etwas Ruhendes, Fixirtes, das selbst keiner Handlung fähig,

*) Schelling, vom Ich als Prinzip der Philosophie. §. 3.
**) A. a. O.

sondern nur Object des Handelns ist. Also ist das Ich ursprünglich nur Thätigkeit." *) Nun steht aber dem Objecte nur das Subject entgegen; das Ich ist also nicht reine Thätigkeit, sondern zugleich Substanz. „Subject nenne ich vorjetzt das, was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein schon gesetztes Object, bestimmbar ist. Object das, was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein Subject, bestimmbar ist." **) Wie aber das Ich nicht absolute Thätigkeit ist, weil es dem Objecte gegenüber steht, so wird es gerade darum, daß es als Ich gedacht wird, Object; wie es gleichfalls Object wird, wenn es in Bezug auf sich selbst thätig ist. „Das Ich wird Object," hebt also das absolute Ich als absolute Thätigkeit auf.

Dem Absolutismus gelingt es also nicht, den Ternar in seiner Ursprünglichkeit zu zerreißen; nur in der Nachbildung und für die Reflexion wird er negirt. Eine Thätigkeit, die nur Thätigkeit ist, läßt sich eben so wenig als ein pures Object oder Subject denken; man kann ihre Verschlungenheit nicht lösen. Wie die Thätigkeit immer an ein Subject geknüpft ist, so geht sie immer auf ein Object, und verbindet so beide unzertrennlich miteinander. Ohne Thätigkeit ist aber kein Denken möglich; daher hat das Subjective und Objective seine nähere Einheit in dem Denken, der intellectualen Anschauung, seine letzte aber in der Persönlichkeit, welche man Ich, d. h. thätige Substanz, nicht bloßes Thun, nennen kann.

Dem absoluten Wissen ist es niemals möglich, zu einem Resultate, oder einem Objecte zu gelangen; weil beide auf der einen Seite dualistisch getrennt, auf der andern aber monistisch vereint sind. Denn sowie ein exoterisches Object anerkannt wird, welches als solches gewußt wird, so hört das absolute Wissen auf, solches zu sein. Erkennt darum der

*) System des transscend. Ideal. S. 68.

**) Schelling, vom Ich u. s. w. S. 5.

Geist ein Object, so ist es immer nur ein Begriff; über die Idealwelt reicht sein Blick nicht hinaus.

Daher mußte man behaupten, jedes Ding bestehe aus einem ewigen und vergänglichen Elemente; nur das Ewige des Dinges erkenne der Geist. Dieß ist eben dasselbe, als er erkennt immer nur die Idee des Dinges, welche das Ewige und wahrhaft Seiende des Dinges ist. Die herrschende Ideenlehre bringt es nicht zur Erkenntniß der Sache; das Zeitliche und Vergängliche entspricht der Idee nicht, und steht damit in keinem Verhältnisse. Denn soll man etwas Reales erkennen, so darf es nicht erst Product vom Denken sein. Nun ist aber nach dem Absolutismus der Gedanke das Priorische, die Sache nur das Secundäre und Producirte. „Das Verhältniß vom Denken und Seyn in der ursprünglichen Form ist das Verhältniß des an und für sich Unendlichen zu dem an und für sich Endlichen.“ *) Indem also das Reale nie in einem adäquaten Verhältnisse zum Idealen steht, stets nur ein werdendes Product vom Denken ist, so ist kein Erkennen der Sache möglich. Denn dem Denken muß das Object präsent sein und zumal damit bestehen; ist aber das Object erst eine Folge von dem Denken, so wird nichts gedacht und nichts angeschaut, weil hier keine Aequation statt findet.

Dieser Dualismus, der in dem absoluten Wissen wieder zum Vorschein kam, steht im Widerspruche mit dem Monismus, wornach das Objective und Subjective vollkommen gleich sind. Aber auch hier ist kein Erkennen möglich; denn das Erkennen ist ein Act, der in etwas ruhen soll. Nun aber ist das Erkennen objectlos, folglich selbst kein Erkennen, weil nichts erkannt wird. Es verhält sich zum dem wahren Erkennen, das in trinärer Weise mit einem Objecte verbunden ist, wie die unartikulirte Rede, der bloße Laut des ver-

*) Schelling, neue Zeitschrift für speculative Physik. I. B. I. Stück, S. 62.

nunftlosen Thieres, zu der gegliederten Rede, dem Worte des Menschen. Wie in dem bloßen Tone und Laute kein Inhalt, sondern nur ein purer Act ist, so enthält auch das absolute Erkennen keinen Inhalt, es ist ein inhalt- und objectloses Wissen.

Aber das absolute Wissen verwandelt selbst seine Natur, und wird ein bloßer, ein schaffender, kein anschauender, sondern ein bildender Act; und gleicht hier um so mehr der bloß aushallenden Stimme, die nicht Sprache ist. Ist aber das Wissen productiv, d. h. schafft es sich in jedem Augenblicke sein Object, so kann es eben darum dasselbe nicht erfassen und anschauen; folglich ist das absolute Wissen mit sich selbst im Widerspruche und absolutes Unwissen.

Ein fernerer, noch größerer Widerspruch ergibt sich daraus, wenn das Wissen selbst zum Objecte der Betrachtung gemacht wird. Was soll hier nun das das Wissen Erzeugende sein? Der Gedanke, der Begriff, die Idee. Aber diese werden ja selbst zu Objecten. Ein höherer Begriff; aber soll dieser nicht mehr Object werden? So findet ein unendlicher Rückgang, der sich nie schließt, statt, wie im Gegentheile ein nie zu Ende kommender Fortschritt. Ist nun das Wissen für sich selbst das Prius, früher, als es ist, geht es sich selbst vorher; so ist die totale Negation, die Selbstaufhebung in der Autogenesis eingetreten.

c.

So sehr sich die nachkantischen Systeme rühmten, den Criticismus vollkommen überwunden zu haben und über seine Einseitigkeit hinausgeschritten zu sein, so haben sie doch seine Grundideen nur erweitert und fortgebildet. Der Criticismus ist idealistisch, weil er mit seinem Denken die Realwelt nicht erreicht, die Vernunft nicht transcendent werden läßt, ja geradezu behauptet, sie erzeuge Hirngespinnste und verfalle

in Widersprüche, wenn sie über die subjective Sphäre sich hinausbegebe.

Wenn Kant noch von einem Dinge an sich sprach, das man nicht erkennen könne, so behaupteten die nachfolgenden Systeme, das Ding an sich sei überhaupt nicht, es gebe keine außer dem Wissen liegende Welt. „Der consequente, durchgeführte, transcendentale Idealismus hat die Nichtigkeit des von der kritischen Philosophie noch übrig gelassenen Gespenstes des Dings = an = sich, dieses abstracten von allem Inhalt abgeschiedenen Schattens erkannt, und den Zweck gehabt, ihn vollends zu zerstören." *) Das absolute Wissen wechselte gerade die Pole; der Criticismus sagte: man erkenne nur die Erscheinung des Dinges, und machte sonach das Ideale zum Substantiven. Der Absolutismus aber macht das Reale zum bloßen Scheine, zum Nichtigen, obwohl man auch das Gegentheil findet. „Der Idealismus in der Philosophie besteht in nichts Anderem, als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seyendes anzuerkennen." **)

Dieser Idealismus ist erst eine Folge von der Behauptung, daß das Ideale das Prius von dem Realen sei. Denn so erscheint das Reale nur als ein Abgeleitetes, Secundäres, als ein Modus des Denkens. Es hat also keine Wirklichkeit, keine Substantialität. „Es läßt sich auch, sagt Schelling, ***) dem härtesten Dogmatiker demonstriren, daß die Welt doch nur in Vorstellungen bestehe, die volle Ueberzeugung aber kommt erst dadurch, daß man den Mechanismus ihres Entstehens aus dem innern Prinzip der geistigen Thätigkeit vollständig darlegt, denn es wird wohl Niemand seyn, der, wenn er sieht, wie die objective Welt mit allen ihren Bestimmungen ohne irgend eine äußere Affection aus dem reinen Selbstbewußtseyn sich entwickelt, noch eine von demselben

---

*) Hegels Werke. B. 3. S. 30.

**) Daselbst, S. 163.

***) System des transc. Ideal. S. 65, nebst der Anmerkung.

unabhängige Welt nöthig finde, welches ohngefähr die Meinung der mißverstandenen Leibnitzischen prästabilirten Harmonie ist. Nach derselben producirt zwar jede einzelne Monade die Welt aus sich selbst, aber doch existirt diese zugleich unabhängig von den Vorstellungen; allein nach Leibnitz selbst besteht die Welt, insofern sie reell ist, selbst wieder nur aus Monaden, mithin beruht alle Realität am Ende doch nur auf Vorstellkräften".

Hatte der Dualismus den Denkorganismus zerstört, der in dem Gleichgewichte der Glieder besteht, so konnte dieses nur durch die Vorabsolutirung eines Gliedes geschehen. Sofort trat der Idealismus mit seinen absoluten Ansprüchen auf Herrschaft hervor; es konnte also das, was in dem gesunden Organismus in Einheit und Harmonie besteht, nur eine Folge vom Denken sein. Die Welt erscheint also wegen dieser abnormen Entwicklung als ein Product des Denkens, als etwas nur Erscheinendes, nicht Substantives. Es wurde aber schon bewiesen, daß diese Behauptung wegen ihres Entstehungsgrundes und an sich eine irrige, das Wissen selbst zerstörende ist.

Aber der Idealismus steht mit sich selbst im Widerspruche, indem er das Ideale zum wahrhaft, das Reale zum nicht wahrhaft Seienden macht. Was ist aber ein nicht wahrhaft Seiendes? Redet man von der Welt als einem Nichtigen, so trägt dieß den Widerspruch in sich selbst; denn von etwas, das nicht ist, kann man überhaupt nicht reden. Daher kann man darin nur das Negative erkennen, welches aber nicht das Reale, sondern nur das Ideale trifft. Die Realwelt kann nicht nicht sein, sie ist ein Seiendes, also nicht ein schlechthin nicht Seiendes (οὐκ ὄν); aber der Idealismus raubt ihr diese Seiendheit, er will, daß sie nicht sein soll (μὴ ὄν). So trifft die Negation nur das Wissen, aber nimmer das Objective; denn eben durch die Negation ist ihre Realität anerkannt.

Aber der Idealismus hat sich gerade durch die Behaup-

tung, daß das Ideale das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) ist, zum Realismus umgestempelt. Das Sein wurde früher überhaupt als das Endliche angegeben, wogegen das Denken das Unendliche ist. Ist nun das Denken das wahrhafte Sein, so auch das wahrhaft Endliche. Wenn man also dem Denken selbst ein Sein zulegt, so macht man es, weil man es zu einem Objecte umbildet, endlich. Es kann also selbst nicht mehr das Unendliche, sondern nur das Endliche sein, und sofern ist es nicht mehr das wahrhaft Seiende, sondern nur das Abgeleitete und Zweite.

So ruft also der Idealismus von selbst sein Gegentheil hervor; er wird Realismus, und hebt sich durch diesen Widerspruch von selbst auf. „Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, sagt Schelling, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: Daß das absolut-Ideale auch das absolut-Reale sey, und daß außer jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sey." *) Hier erscheint das Reale nicht als ein nicht wahrhaft, sondern als ein bedingt Seiendes. Aber es stellt sich derselbe Widerspruch heraus; denn wird in den Monismus das absolut Reale gesetzt, so wird alle andere Realität aufgehoben, also ist überhaupt außer diesem Monismus nichts. Was aber außer diesem ist, ist nicht wahrhaft, und dieß ist derselbe sich aufhebende Widerspruch. Denn „außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles **)". Der sich mit dem Realen identificirende Idealismus hatte darum den Gegensatz nicht aufgehoben, das Denken fällt mit dem Sein nicht zusammen; denn das absolute Wissen verwandelt das Objective nicht an sich, sondern für das Denken in ein Nichtiges. Daher die Erscheinung, daß man von der Realwelt spricht, nur ein Zeugniß für ihre Wirklichkeit sein kann.

---

*) Schelling, Ideen zu einer Ph. der Natur, II. Aufl. S. 67.

**) Schelling, Zeitschr. f. spec. Phys. II. B. II. H. S. 2.

Aber derselbe Idealismus läßt durch das Denken erst das Sein entstehen. Die Natur ist ein Produkt des schaffenden Gedankens. Wie verträgt sich aber die Behauptung, daß in der Vernunft Alles ist, mit diesem schaffenden, sich einen Gegensatz gebenden Gedanken? Entsteht das Reale erst durch das Denken, wie kann im Denken schon ursprünglich das Seiende sein? So producirt also der Gedanke den Schein, das Nichtige. Diese Nichtigkeit fällt durchaus nur in das Denken; in ihm ist der kantische Widerspruch nicht überwunden, sondern nur erweitert. Weil also das Reale das Nichtige ist, so ist das damit identische Reale gleichfalls das Nichtige; denn jede Prädication, die das absolute Wissen ausspricht, fällt wieder auf dasselbe selbst zurück. Es ist selbst das Unwirkliche, das nicht sein Sollende, das nicht wahrhaft Seiende; oder weil im absoluten Wissen Alles ist, so ist in ihm nichts. Ja, das absolute Wissen in seiner monistischen Form ist selbst das Alles und das Nichts, das Ja und das Nein.

Die dritte Phase in der Entwicklung des abnormen Wissens zeigt sich bei Kant in dem, was man Erscheinung nennt. Da wir alles in Zeit und Raum anschauen, diese aber nur subjective Bedingungen des Erkennens sind, so erreichen wir nach Kant nie die Realwelt. „Es ist also unbezweifelt gewiß, und nicht bloß möglich oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller (äußeren und inneren) Erfahrung, blos *subjective* Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältniß auf welche daher alle *Gegenstände* blose *Erscheinungen* und nicht in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, Vieles a priori sagen läßt, niemals aber das Mindeste von dem *Dinge an sich* selbst, das diesen *Erscheinungen* zum Grunde liegen mag." *)

---

*) Kant, Kritik der reinen Vernunft. Gesammtausgabe von Hartenstein. II. Bd. S.82.

Zunächst fragt es sich, wozu diese Erscheinungen gehören, zur Real- oder Idealwelt; denn ein drittes ist nicht möglich. Gehört die Erscheinung zur Realwelt, so muß sie damit in Verbindung stehen; sie muß Darstellung von einer Sache sein. Sie gehört folglich zum Dinge an sich, und sie ist ganz objectiv; es wird selbst wiederum eine Erscheinung gefordert, um diese Erscheinung zu begreifen und so ins Unendliche. Erkennt man aber diese objective Erscheinung, so erkennt man damit auch die Sache; folglich kann man die Erscheinung vom Dinge nicht trennen. Nach Kant aber erkennt man nur die Erscheinung, folglich steht sie mit dem Realen in keiner Verbindung; die Erscheinung ist daher nicht mehr Erscheinung, dem ein Ding zu Grunde liegt. Kant kann nicht mehr sagen Erscheinung des Dinges; aber sodann hört sie auf, Erscheinung zu sein.

Diese Stelle enthält aber noch mehr; in ihr liegt bereits das absolute Wissen in seinem vollsten Widerspruche ausgesprochen; denn er sagt, daß alle Gegenstände bloße Erscheinungen und keine gegebenen Dinge sind. Folglich verschwindet ihm die Realwelt vollkommen, wie dem Idealismus; sie ist nur eine Modification von dem Denken. Es ist daher ein Widerspruch, wenn er zuletzt von einem Dinge an sich spricht, das diesen Erscheinungen zu Grunde liegen soll.

Die Erscheinung gehört also bald der Realwelt an, wenn ihr ein Ding zu Grunde liegt; bald der Idealwelt, und sodann sind die Dinge selbst Erscheinungen. Der Widerspruch ist offenbar; denn bald ist das, was Erscheinung ist, das Denken, bald das Ding an sich. Von der Erscheinung aus ist weder nach aufwärts, noch nach abwärts ein Uebergang; denn die Realwelt wird bald ideal, bald wird das Ideale real. Es kann von keinem Sein, sondern nur von einem Werden, das Alles ist und Alles nicht ist, die Rede sein; denn wenn nach dem Absolutismus des absolut-Ideale das absolut-Reale ist, so hat dieß nicht den Sinn, daß beide beisammenbestehen, sondern daß das Ideale das Reale wird

und umgekehrt. Indem sich also nach Rechts und Links die Substanzialität aufhebt, bleibt nichts als die Copula, die nichts verbindet; nichts als der Proceß, der von Nichts ein Proceß ist; nichts als das Werden, das Setzen, das Ich als Thathandlung, die Autogenesis.

Dieß ist aber die Negation, die alle Gegensätzlichkeit aufgezehrt, alles zu einem Scheine gemacht hat, in dem nichts erscheint. Das absolute Wissen muß also nothwendig die Realwelt aufheben, zu einem substanzlosen Scheine machen; oder es ist sein Wesen, alles zu einem Mythus zu machen. Man darf sich also nicht wundern, daß ihr die Religion nichts Anderes als ein leerer Schein, ein Mythos ist. Aber weil es die Realwelt negirte, hat es auch das Wissen zu einem puren Nichts, zu einem Mythos, gemacht.

Daraus ergibt sich also die unbezwingliche Nothwendigkeit, eine exoterische Realwelt neben der Idealwelt anzuerkennen; so daß weder das Reale in das Ideale, noch das Ideale in das Reale sich verwandelt. Nur in dem trinären Organismus des Denkens erlangt das Ideale und das Reale gleichsehr seine Wahrheit und Wirklichkeit; nur so ist es ohne Widerspruch möglich, von einer Einheit des Idealen und Realen zu reden.

II. Moment.

a.

Im ersten Momente, dessen Resultat ein trinärer Organismus des Denkens war, ist der Proceß bis zu der Einheit, die zwischen der Außen- und Innenwelt steht, hingeführt. Bei Kant und dem Absolutismus erscheint dieses Vermittelnde bald als Erscheinung des Dinges, bald des Geistes;

es ist das Werden ohne ein Substantives, das wird, eine Erscheinung ohne eine Sache, die erscheint.

Indem das absolute Wissen die Realwelt zu einem bloßen Scheine macht, gesteht es dem Wissen und seinen Formen allein Ursprünglichkeit zu. Dieses Wissen kann nicht entstehen; denn entsteht es, so muß darüber eine Kraft angenommen werden, woraus es entsteht. Aber der Absolutismus ist mit sich selbst im Widerspruche; denn er läßt das Wissen entstehen, hervorgehen, und doch urspünglich sein. Es gibt ein Prius nicht nur von dem Realen, sondern auch von dem Idealen. Es bringt sich selbst hervor; also ist es in demselben Augenblicke und ist nicht. „Das Absolute, sagt Schelling, ist ein ewiger Erkenntnißakt, welcher sich selbst Stoff und Form ist, ein Produciren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner Ganzheit als Idee, als lautre Identität zum Realen, zur Form wird, und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst als Form, insofern als Object, in das Wesen oder das Subject auflöset.“ *) „Das Ich ist reiner Act, reines Thun, was schlechthin nicht objectiv seyn muß im Wissen, ebendeßwegen, weil es Prinzip alles Wissens ist. Soll es also Object des Wissens werden., so muß dieß durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen. Dieses Wissen muß — ein Wissen seyn, dessen Object nicht von ihm unabhängig ist, also ein Wissen, das zugleich ein Produciren seines Objects ist — eine Anschauung, welche überhaupt frey producirend, und in welcher das Producirende mit dem Producirten Eins und dasselbe ist.

Eine solche Anschauung wird im Gegensatz gegen die sinnliche, welche nicht als Produciren ihres Objects erscheint, wo also das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist, intellectuelle Anschauung genannt.

---

*) Ideen zur Phil. d. Natur. II. Aufl. S. 73.

Eine solche Anschauung ist das Ich, weil durch das Wissen des Ichs von sich selbst das Ich selbst (das Object) erst entsteht. Denn da das Ich (als Object) nichts andres ist, als eben das Wissen von sich selbst, so entsteht das Ich eben nur dadurch, daß es von sich weiß; das Ich selbst also ist ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Object) producirt." *)

Damit das Ich wirklich werde, muß es das Prius von sich selbst sein, also sich selbst hervorbringen, was ein Widerspruch ist. Denn nach der einen Seite hin läßt man es werden, also nicht ursprünglich sein, nach der andern Seite hin aber schon bestehen, den Grund seiner Realität in sich selbst haben. Dieses Prius und Posterius soll mittelst der intellectuellen Anschauung erfolgen, welche sich selbst producirt. Unter der intellectuellen Anschauung verstand das Mittelalter jene Anschauung, deren Object im Geiste liegt, zum Unterschiede von der realen oder sinnlichen. Aber auch in diesem intellectuellen Anschauen ist eine Verschiedenheit zwischen dem Objecte und Subjecte vorhanden, wenn auch beide in einer Einheit aufgenommen sind. Wie überhaupt keine Anschauung ein Erzeugen und Produciren, sondern das im Objecte ruhende geistige Erfassen ist, so ist sowohl in der realen, als idealen Anschauung ein ursprünglicher Ternar gegeben, der durch alle Reflexion nicht getrennt werden kann.

Dieses ergibt sich daraus, daß in der producirenden intellectuellen Anschauung mehre Elemente enthalten sind; denn zuerst ist es die Anschauung, die das Object begreift und erfaßt, sodann ist es die Production, welche das Object entstehen läßt, zuletzt ist es das Object, worauf die Anschauung und Production geht. Wäre dieses Produciren richtig, so dürfte das Produciren nicht zugleich Anschauen, und das Anschauen nicht zugleich Produciren sein. Wie also das Ich

*) System des transc. Id. S. 50.

zugleich ist und nicht ist, so ist auch die Anschauung zugleich und zugleich nicht; denn woher die Anschauung, oder das Setzen des Ich? Ehe man etwas Neues einführt, muß man einen Grund dafür angeben, in welcher Verbindung das neue Element mit dem Ausgangspunkte steht. Die Anschauung, deren Entstehung aufgezeigt werden sollte, ist also ebenso, wie das Ich, in dem sie entsteht, und ist zugleich nicht, weil sie entsteht. Das Ich producirt also nicht einen Act, das Setzen, sondern ein Object, folglich kann das Setzen und Produciren selbst nimmer angeschaut werden. Oder das Setzen müßte sich selbst setzen, das Anschauen sich selbst anschauen.

Das Wissen mit seinem Inhalte, den Begriffen und Ideen, ist also nichts Ursprüngliches, für sich und aus sich Seiendes; also ein Product eines früher Existirenden, eines Substantiven. Wir nennen es Geist. Nur dadurch, daß der Geist in Bezug auf die Erkenntnißformen das Setzende und Producirende ist, kann man den Widersprüchen, in denen das absolute Wissen sich seinen Tod bereitet, entgehen. Das Wissen hat seinen aprioren Grund in dem Geiste; es ist also das Spätere, das Secundäre. Ueber dem reflexiven und nachbildlichen Ternar steht ein ursprünglicher und urbildlicher, der auch eine weitere Fassung und Spannung als der secundäre hat.

Wenn gesagt wurde, daß der trinäre Organismus sich nicht zerreißen lasse, daß also dem Objecte immer ein Subject, dem Subjecte immer ein Object in Unität gegenüber steht, daß das Subject nicht der Grund des Objectes, das Object nicht der Grund des Subjectes sein kann; so hat dieß seine volle Geltung inner einem jeden Ternare. Aber darüber darf man nicht vergessen, daß der ganze Ternar entstanden ist. Wenn also das Wissen keinen ursprünglichen Ternar aufzuweisen hat, so muß ein ursprünglicher aufgewiesen werden. Dieser liegt also in einer Persönlichkeit, einem substantiven und thätigen Sein.

Aber auch in dem höhern Ternar, der lebendiger und

umfassender ist, muß ein Subject mit einem Objecte in Unität verbunden sein; es kann kein Subject geben ohne ein Object, kein Thun ohne einen Gegenstand oder ein Ziel, auf das es geht. Wenn daher der Geist ein exoterisches Object, das nicht erst durch einen Act gebildet wird, schon vorfindet, so ist doch das Auffassen der Realwelt selbst erst etwas Secundäres, ein in Rapport-Setzen, wobei nur ein Ternar vorkommt. Wird aber dieser Grundternar nachgebildet, so müssen in der That mehrere entstehen. Es entsteht also ein esoterisches Object gegen ein exoterisches; dieß ist der erste nachbildliche Ternar. Sodann entsteht ein esoterisches Subject gegen ein exoterisches; dieß ist der zweite Ternar. Endlich wird die Unität zwischen dem Subjecte und Objecte des überständlichen Ternares nachgebildet, so entsteht der dritte Ternar.

Das Wissen ist also ein Nachbilden eines Ursprünglichen, folglich etwas Gewordenes und Secundäres. Dieß ist also die Genesis des Wissens, daß es nichts Anderes ist, als ein objectivirter Act, welcher bei der Auffassung eines primitiv Objectiven thätig war. Wenn es also eine große Irrung ist, die Außenwelt erst durch das Denken entstehen zu lassen, so ist es dagegen eine eben so große Irrung, die ideale Region für eine ursprüngliche und in sich lebendige zu halten. In die ideale Region fallen die secundären Objecte, die Nachbildungen der primitiven Acte.

Wenn das absolute Wissen die Außenwelt in dem Begriffe völlig verschlungen hat, so konnte dieß nur aus dem Umstande entstehen, daß man die Genesis des Wissens völlig verkannte, oder gar nicht kannte. Es ist Thatsache, daß der Geist von dem persönlichen Thun zum speculativen und reflexiven fortgeht. Dieß geschieht durch das Objectwerden seines primitiven Thuns, durch Objection und Selbstanschauung. Diese ist nur durch den Gegensatz des Persönlichen und Unpersönlichen möglich.

Wird darum das Wissen zum Ausgangspunkte genom-

men, so kann es nicht als primitiv angesehen werden; denn da es in der Natur des Wissens liegt, die Stelle eines Andern zu ersetzen und die Abwesenheit eines andern Objectes darzustellen, so liegt die Einheit, worin das primitiv und secundär Objective sich zusammenschließen, als Mittelglied außer beiden in einer Persönlichkeit. Die aristotelische Entelechie enthält dieselbe Amphibologie, wie das Verselbstigen des Absolutismus; sie führt das Mögliche in die Wirklichkeit ein, und ist sonach das Subject, auf der andern Seite aber die Verwirklichung, wie das Ich die Anschauung ist, und sie doch erst erzeugt. Sonach wurzelt die Unität nur in einer subjectiven und persönlichen Kraft, wovon die Unität die Erscheinung ist.

In der Nachbildung eines primitiven Ternars also liegt einerseits die Beziehung des Objectivirten zum Objecte, des Subjectivirten zum Subjecte, wie andererseits die Relation der Unität, welche sowohl eine immanente als emanente ist, und dort als Relation, hier als Einigung erscheint. Der Uebergang von dem Außen zum Innen hat daher in dem Geiste seinen Grund. Wie widersprechend sich der Absolutismus diese Verhältnisse dachte, geht aus folgender Stelle von Hegel *) hervor. „So enthält z. B. der Keim einer Pflanze zwar bereits das Besondere der Wurzel, der Zweige, der Blätter u. s. f., allein dieß Besondere ist nur erst an sich vorhanden und wird erst gesetzt, indem der Keim sich erschließt, welches als das Urtheil der Pflanze zu betrachten ist. Dieß Beispiel kann dann auch dazu dienen, um daran bemerklich zu machen, wie weder der Begriff noch das Urtheil bloß in unserm Kopfe befindlich sind und nicht bloß von uns gebildet werden. Der Begriff ist das den Dingen selbst Innewohnende; wodurch sie das sind, was sie sind und einen Gegenstand begreifen, heißt somit sich seines Begriffes bewußt werden; schreiten wir

*) Hegels Werke, 6. §. 166. S. 328.

dann zur Beurtheilung des Gegenstandes, so ist es nicht unser subjektives Thun, wodurch dem Gegenstande dieß oder jenes Prädikat beigelegt wird, sondern wir betrachten den Gegenstand in der durch seinen Begriff gesetzten Bestimmtheit."

Wie nach der einen Seite die Einheit des primitiv und secundär Objectiven zu Grunde ging, so daß der Begriff für das dem Gegenstande Innewohnende erklärt wurde; so ging nach der andern Seite die Einheit zwischen dem primitiv und secundär Subjectiven verloren. Es ist nicht der Geist, welcher denkt; Schelling behauptet: *) „Das Ich denke, Ich bin, ist, seit Cartesius, der Grundirrthum in aller Erkenntniß; das Denken ist nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, denn Alles ist nur Gottes oder des Alls." War das primitiv Objective und Subjective als der Schein von dem Secundären erklärt, so konnte die Unität beider Seiten nur als Selbstbewegung und Selbsterzeugung des Begriffes hervortreten. Der Begriff dirimirt sich in seine Unterschiede; das Allgemeine geht selbst zur Gliederung fort.

b.

Das Wissen hat durchaus nicht den Grund des Seins in sich selbst, weil es Vermittlung eines Objectiven, also Mittelglied ist. Der Absolutismus gesteht dieses durch die That zu, indem er von einem Selbstproduciren des Ich, das nur That sein soll, redet. Aber aus sich selbst geht kein Wesen hervor; es müßte früher sein, als es entsteht. Sonach kann man nur eine Substanz für den Grund des Wissens halten; so jedoch, daß Substanz und Phänomen ein lebendiges Ganze geben.

Der Begriff, die Idee, der gesammte Inhalt des Wissens

*) Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. 44.

sind die freien, immanenten Producte des Geistes, oder einer höheren Kraft. Denn das höhere Prinzip ist als Grund des Wissens nur eine lebendige Kraft; aber diese Lebendigkeit ist von dem Wissen selbst nicht verschieden. Wie jeder Act ein Product einer Substanz ist, so ist es auch das Wissen; aber bei diesem Product fällt das materielle und formale zugleich zusammen. Denn wäre die Materie, die gebildet und producirt wird, eine äußere, so wäre kein Wissen möglich; der Geist findet nicht, wie etwa ein Künstler, einen Stoff schon vor, dem er nur eine Gestalt geben darf, sondern es entsteht zugleich die Materie, und wird zugleich geformt. Denn eine formlose Materie gibt es nirgends; am wenigsten ist dieses bei einem lebendigen Wesen zu denken. Man kann sich durchaus keine Inhärenz einer fremden Materie mit dem Geiste denken; so etwa, daß die Ideen von einer andern Macht in sie hinein kämen. Daß vollends die Ideen der Seele oder der Vernunft inhäriren, ihr innewohnen, ihr angeboren seien, dieß zu behaupten, kann nur einem gedankenlosen Kopfe einfallen.

Läßt man die Ideen vor dem Acte des Erkennens eintreten, so sind sie keine Mittelglieder für eine anschauende Kraft; sie sind völlig zwecklos. Sie sind eine Sache in einer Sache, und zerstören ein lebendiges Wesen. Man zerstört dadurch die Lebendigkeit des Geistes, daß man die Ideen selbst erwachen läßt; denn so erscheinen sie als etwas Reales im Geiste. Nicht der Geist denkt, sondern die Ideen in ihm; nicht der Geist ist ihr Grund, sondern die Ideen sind der Grund, daß der Geist denkt. So wurde das Spätere zum Prinzipiellen gemacht. Werden die Ideen von Gott dem Menschen eingesenkt, so ist er es, welcher in dem Menschen mittelst der Ideen denkt; der ganze Mensch ist zu einer inhaltslosen Nulle herabgewürdigt. Wie die herkömmliche Ideenlehre nicht nur die Selbstständigkeit des Geistes, seine Persönlichkeit, aufhebt, sondern auch dem Pantheismus geradezu verfällt, braucht nicht erst bewiesen zu werden.

Aber damit, daß man die Ideen im Geiste erwachen läßt, ist man sich des Processes, wie die Ideen entstehen, um nichts bewußter geworden. Warum sollen denn die Ideen erwachen, da sie ohnehin schon vorhanden sind? Denn was erwacht, ist vor dem Erwachen schon vorhanden, nur befindet es sich nicht in der Thätigkeit. Der Punkt aber, um den es sich handelt, ist nicht der, daß die Ideen in Thätigkeit übergehen, sondern wie sie ihrer Substanz nach entstehen.

Gibt man aber letzteres zu, daß sie ihrer Substanz nach entstehen, so muß der Absolutismus vollkommen unterliegen; denn seine Hauptstütze besteht nur in der Priorität der Erkenntnißformen und folglich auch in ihrer Substanzialität. Das absolute Wissen duldet keinen Gegensatz neben sich, viel weniger eine Priorität des Substanzialen. „Die reine Wissenschaft, sagt Hegel, setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseyns voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtseyn, und hat die Gestalt des Selbsts *), daß das an und für sich seyende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich seyende ist. Dieses objective Denken ist dann der Inhalt der reinen Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntniß, daß ihr Inhalt vielmehr allein das absolute Wahre, oder wenn man sich noch des Worts Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie ist, — eine Materie aber, der die Form nicht ein Aeußerliches ist, da diese Materie vielmehr der reine Gedanke, somit die absolute Form selbst ist. Die Logik ist sonach als das System

*) D. h. der Substanzialität.

der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deßwegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist" *).

Der Absolutismus läßt die Erkenntnißformen vor jedem Acte vorhergehen, und muß sie sonach als das Innere des Wesens fassen. Sie sind das Wesen Gottes vor der Welt; die Welt nur eine mythische Darstellung der Ideen. Aber man sieht überhaupt keinen Uebergang von einer Persönlichkeit zur andern, oder einer Substanz zur andern. Sind die Ideen Substanzen, Wesen, — denn nur darum kann es sich handeln, ob sie Noumena oder Phainomena sind —, so tritt gerade die Frage ein, wie mit dem Erwachen der einen Substanz zugleich eine andere Substanz erkennt. Wenn mit dem Erwachen der Idee der Geist erkennt, so muß hier eine mehr als äußere Relation stattfinden. Findet aber nicht eine Berührung statt, so muß die eine Substanz zur Erscheinung herabsinken. Dabei hat man nur die Wahl, den Geist oder die Erkenntnißformen als Substanz zu setzen. Denn ist mit dem Erwachen der Ideen zugleich das Erwachen des Geistes gesetzt, so müssen beide identisch sein; sind sie aber identisch, so sind die Ideen kein Wesen mehr. Denn der Geist ist der Grund von den Ideen, weil er die erkennende Kraft ist. Damit fällt aber auch der Ausdruck Erwachen hinweg; denn man sieht leicht, daß dieser höchst uneigentlich gebraucht wird. Man könnte das Verhältniß auch so denken, daß die Ideen den Geist erwecken und ihn zur Erkenntniß bringen. Aber man hat einen doppelten Act zu unterscheiden, einen innern und äußern. Sind die Ideen Wesen, so ver-

*) Hegels Gesammtwerke. III. S. 33.

mögen sie nur so viel über den Geist, daß sie ihn in Thätigkeit setzen. Aber diese Thätigkeit ist Sache des Geistes und so sind die Ideen nicht die immanente, sondern die emanente Ursache. Aber dieß will der Absolutismus nicht, welcher sie selbst als Erkenntnißformen setzt.

Man verwischt ebenso das persönliche Verhältniß, wenn man von einem Finden oder Empfangen der Erkenntnißformen redet. Denn dieß ist nur von äußern Gegenständen und folglich von äußern Handlungen der Fall. Doch hier wird schon die Erkenntnißthätigkeit des Menschen vorausgesetzt. Nur um die immanente Action, nicht um die emanente handelt es sich.

Der Ideologismus fällt daher mit dem Materialismus zusammen; denn letzterer läßt das Erkennen durch die Außenwelt entweder durch Bilder oder durch Eindrücke entstehen. Aber drücke einem unpersönlichen Sein ein Bild ein; es ist gleichgiltig dagegen, es nimmt es an, weil es dasselbe annehmen muß. Aber dem Geiste ein Bild eindrücken, und zwar von einer unter ihm stehenden Welt, deren Macht nicht bis zur Geistigkeit reicht, und ihn dadurch ohne seine Thätigkeit erkennen zu lassen, heißt den Geist wie einen Klotz behandeln und das Erkennen auf die roheste Weise sich denken. Ist aber das Erkennen von dem immanenten Acte des Geistes abhängig, so erklärt der Materialismus und Sensualismus das Erkennen nicht im Mindesten. Aber das Eindrücken selbst fordert eine persönliche Thätigkeit, die man nicht der Außenwelt im Allgemeinen, sondern nur dem Geiste zuschreiben kann.

Wie erhaben zeigt sich die christliche Anschauungsweise, welche den Menschen als Substanz und Person betrachtet, ihn den Herrn seines Erkennens sein, und doch mit einer andern Persönlichkeit in Verbindung stehen läßt? Der Logos ist es, welcher jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. Diese Erleuchtung erregt den Geist zur Selbstthätigkeit und so entsteht ihm das Wissen sowohl der Form als der Materie nach aus ihm selbst.

Daß der Ideologismus und Materialismus ganz auf denselben falschen Prinzipien beruhen, und auf gleiche Weise die Selbstheit des Geistes vernichten, überdieß aber das vorwürfige Problem nicht im Mindesten erklären, ergibt sich aus dem Gesagten zur Genüge. Weniger einleuchtend aber ist es, daß beide Systeme, wenn man sie so nennen darf, nur das apriorische und aposteriorische Wissen fortsetzen und fortbilden. Denn das apriorische Wissen spricht von ewigen Ideen, ewigen Wahrheiten, welche ohne Zuthun des Geistes vorhanden sind, während das aposteriorische durch Vermittlung des Geistes entsteht und erzeugt wird. Beide verhalten sich wie ewiges und zeitliches, absolutes und relatives Wissen. Daß man darunter kein relativ, sondern absolut verschiedenes Wissen versteht, geht aus folgender Stelle von Kant deutlich hervor. *) „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könne wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke blos veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

Es ist also wenigstens eine der näheren Untersuchung noch benöthigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe? Man nennt solche Erkenntnisse a priori und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben. —

Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori

---

*) Gesammtausgabe, II. Kritik d. r. V. S. 35 u. 36.

nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig Statt finden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori d. i. durch Erfahrung möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkentnissen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann."

Es wurde schon bewiesen, daß kein Wissen vor der Erfahrung in dem Kantischen Sinne anfängt; denn Erfahrung ist sowohl eine innere als eine äußere. Da auch die innern Objecte die Erfahrung begleitet, so ist dieser Ausdruck höchst unglücklich gewählt. Nach Kant hat er die Bedeutung, daß die äußern Dinge die Ursache von unserm Erkennen seien. Statt aber die Unmöglichkeit eines solchen Wissens darzuthun, bestreitet er sie in der Vorrede, und bemerkt, daß man in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommt, „daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt"; nimmt aber doch an, daß wenigstens ein Theil des Wissens durch Erfahrung entspringe. So findet jede Einseitigkeit ihre Widerlegung durch sich selbst.

c.

Als Resultat der bisherigen Untersuchung darf ausgesprochen werden, daß kein absolutes, substantives Wissen möglich ist, daß nur der persönliche Geist durch einen freien Act das gesammte Wissen aus sich erzeugt. Erzeugt er das gesammte Wissen aus sich, so kann nicht ein Theil schlechthin apriorisch, der andere schlechthin aposteriorisch sein.

Wenn aber der Geist die Substanz des Wissens ist, so folgt mit Nothwendigkeit, daß er keine Monas, d. h. einkräftige Einheit ist, oder daß die Kräfte nur Modificationen derselben Ureinheit sind. Das letzte darum nicht, weil die Vielheit nicht eine Folge oder eine Setzung einer höhern Kraft sein kann, weil eben zuerst dieses Setzen erklärt werden muß. Daß es aber keine reine substanzlose Handlung gibt, oder nur zu denken möglich sei, wurde schon bewiesen.

Der Geist ist daher ein Organismus von vielen Kräften, die sich wechselweise bedingen. Nur in einem solchen ist Bewegung und freie Bewegung möglich; aber jedes Erkennen ist ein solches Bewegen. Ein jedes Bewegen zugleich ein Gestalten, kein Substanzsetzen. Der Absolutismus kennt kein Formen, Bilden und Gestalten, sondern nur ein Anderswerden. Das Selbstsetzen ist ein Selbsterzeugen, so daß sich die Sache, ehe sie ist, hervorbringt, daß die Idee sich selbst realisirt, daß der sich selbst realisirende Begriff in die Sache, die Idee in die Natur übergeht.

Vor der Selbstthätigkeit des Geistes ist kein Wissen vorhanden, und jedes Wissen besteht nur in einem selbstthätigen Bewegen und Formen. So liegt die Einheit als lebendige Kraft über dem Wissen. Also bringt sich der Begriff nicht selbst hervor, sondern wird hervorgebracht; bringt er sich nicht selbst hervor, so kann er sich auch nicht in die Anderheit umsetzen. Es ergibt sich daraus ferner, daß sich weder die Gegenstände nach unseren Begriffen, noch die Begriffe nach den Gegenständen richten, weil man die Begriffe als bestehend annimmt, obwohl sie noch nicht vorhanden sind, ihnen eine Selbstbewegung, wie den Dingen, auf unbegreifliche Weise beilegt. Wenn Schelling sagt: „Die Beantwortung der Frage: wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden? ist nicht die erste, aber die höchste Aufgabe der Transcendental-

Philosophie," *) — so wird dieser Dualismus, der sich selbst aufhebt, stehen gelassen. Daraus kann allerdings nur der Monismus hervorgehen, oder die absolute Identität des Idealen und Realen, oder „eine vorherbestimmte Harmonie beider Welten." **) Aber nimmer erreicht der Dualismus die Selbstthätigkeit des Geistes.

Da die Ursprünglichkeit des Wissens nur in den Geist hineinfällt, so ist in der ersten Richtung eine Ureinheit mit der Außenwelt vorhanden. Die Anschauung ist diese primitive Einheit; wo keine reale möglich ist, tritt eine ideale ein, oder eine vermittelte, eine intellectuale. Hier ist noch keine Form, keine Vorstellung von einem Objecte vorhanden. Diese entsteht erst durch eine Abziehung vom Gegenstande, durch Reflexion. In dem intellectuellen Anschauen wird das Bild nicht von der Sache getrennt; es ist das Auge, womit der Geist das Objective sieht. Erst wenn dieser primitive Geistesblick aufgehoben wird, entsteht die Richtung auf das Objective und das Bild; hier erst wird man sich des Wissens bewußt. Hier erst entsteht die Spaltung zwischen Idee und Sache.

Der Fortgang geschieht nur durch allmäliges Entfernen von der primitiven Einheit und durch Auflösung dieser Einheit in ihre Elemente. Die Frage also, ob sich die Gegenstände nach unseren Vorstellungen, oder die Vorstellungen nach den Gegenständen richten, ist in jener primitiven idealen Einheit gelöst; die Frage selbst ist nur durch einen vollkommenen Widerspruch der Reflexion mit der Speculation und aus Unkunde der idealen Anschauung möglich.

Der Geist erkennt kein Object ohne einen Act, und ohne ein Bild. Nur werde ich mir in dem primitiven Erkennen desselben nicht bewußt. Wenn man also von einem Gegen-

*) System des tr. Id. S. 16.
**) A. a. O.

stande spricht, so ist hier bereits ein trinärer Rapport vorhanden, in welchem Rapporte die Sache nicht früher und nicht später ist. Der Gegenstand ist also nicht der Grund meiner Vorstellung; denn ich denke den Gegenstand selbst nicht, ohne ihn vorzustellen. Der Grund liegt nur in der idealen Einheit; ebenso ist aber auch die Vorstellung nicht der Grund des Gegenstandes, weil es keine Vorstellung und überhaupt kein Wissen ohne ein Vorgestelltes und Gewußtes gibt.

Wird daher der Grund der Einheit nicht in einer transcendentalen Handlung gesucht, so ergibt sich ein blinder Dualismus, indem man sich einen Gegenstand ohne eine Vorstellung, oder eine Vorstellung ohne einen Gegenstand denkt. Die erste Ansicht entspricht dem Materialismus, Empirismus, Realismus; die zweite Ansicht aber dem Ideologismus, Apriorismus, Idealismus oder Nominalismus. Sich einen Gegenstand ohne Bild denken, ist realistisch; aber ein Bild ohne eine Sache sich denken, ist idealistisch oder nominalistisch. Beide Einseitigkeiten rufen sich gegenseitig hervor und heben sich gegenseitig auf.

Indem der Absolutismus jene primitive Einheit übersah, konnte sein Gebiet nur das der Reflexion, nicht das der Anschauung sein. Hätte er die Reflexion überwunden, so könnte er das Nachgebildete, das nach einem Primitiven Geformte, nicht für das Apriorische halten.

Es geht ferner aus dem Gesagten hervor, daß der Geist mehrer Kräfte zum Erkennen bedarf. Denn er muß die Sache mit der Vorstellung und die Vorstellung mit der Sache in Verbindung setzen; oder vielmehr beide in einer dritten Kraft vereinigen, um zu erkennen. Wenn Kant von dem Dinge an sich redet, so ist dazu eine Kraft, die auf die Sache geht, erforderlich; wenn er von der Erscheinung redet, so muß diese selbst durch eine Kraft für den Geist vermittelt sein. Endlich muß er zu gleicher Zeit beide auf einander beziehen. Dieß geschieht nur durch eine dritte Kraft. Daraus ergibt sich, daß diese drei Kräfte zumal vorhanden sein müs-

sen; denn nimm diese Zumalheit hinweg, so entsteht eben die Unerklärlichkeit, wie man von einer Vorstellung sprechen kann. Hebt man aber alle Unterschiede auf, so macht man den Geist zu einer einkräftigen, unlebendigen Monas. Folglich sind die Unterschiede zumal vorhanden, und ihnen entsprechen drei ursprünglich in der Coordination, nicht in der Subordination geeinte Kräfte.

Der Absolutismus läßt durch Addition der Thätigkeiten das Wissen entstehen; eine Handlung producirt die andere. Aber dieß ist ein Widerspruch, daß die Handlung handelt, oder producirt. Man macht sie unwillkührlich zur Substanz. „Das Problem zu erklären, sagt Schelling, *) wie das Ich als empfindend sich anschaue, konnte also auch so ausgedrückt werden, zu erklären, wie das Ich in Einer und derselben Thätigkeit ideell und reell werde. Diese zugleich ideelle und reelle Thätigkeit (!) ist jene von uns postulirte producirende (!), in welcher Activität und Passivität wechselseitig durch einander bedingt sind. Die Genesis (!) jener dritten Thätigkeit erklärt uns also zugleich den Ursprung jenes Cirkels, in den wir uns mit dem Ich versetzt sahen.

Die Genesis dieser Thätigkeit aber ist folgende. Im ersten Act (dem des Selbstbewußtseyns) wird das Ich überhaupt angeschaut, **) und dadurch, durch das Angeschautwerden, begränzt. Im zweyten Act wird es nicht überhaupt, sondern bestimmt, angeschaut als begränzt, aber es kann nicht angeschaut werden als begränzt, ohne daß die ideelle Thätigkeit die Gränze überschreitet. Dadurch entsteht im Ich ein Gegensatz zweyer Thätigkeiten, die als Thätigkeiten Eines und desselben Ichs unwillkührlich in einer dritten vereinigt werden, in welcher ein wechselseitiges Bedingtseyn von Afficirtseyn und Thätigkeit nothwendig ist, oder in

---

*) System des tr. Ideal. S. 136.

**) Von wem? Vom Ich selbst; denn ein anderes Ich ist nicht vorhanden.

welcher das Ich ideell ist nur insofern es zugleich reell ist, und umgekehrt, wodurch also das Ich sich als empfindend zum Object wird."

Es ist unerklärlich, wie ein Act zugleich ideal und real sein, wie ein Act der Grund von mehrern sein kann. Wenn ein Object und eine Form davon besteht, so kann die beide zumal vereinigende Selbstheit nicht eine eingliederige Totalität sein. „Wie zugleich die objective Welt nach Vorstellungen in uns, — sagt derselbe Philosoph — und Vorstellungen in uns nach der objectiven Welt sich bequemen, ist nicht zu begreifen, wenn nicht zwischen beyden Welten, der ideellen und der reellen, eine vorherbestimmte Harmonie existirt. Diese vorherbestimmte Harmonie aber ist selbst nicht denkbar, wenn nicht die Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äußert, und umgekehrt." *)

Gewöhnlich hat sich unter den Erkenntnißkräften der Dualismus von Vernunft und Verstand bemerklich gemacht. Jene, welche diesen Gegensatz in einer höhern Einheit zur Trilogie ergänzen, können mit Fug davon reden ohne Gefahr eines Irrthums; nicht so das absolute Wissen. Die Vernunft soll das Vermögen des Ewigen, Uebersinnlichen; der Verstand des Endlichen und Empirischen sein. Hier ist die Eintheilung nach dem Objecte gemacht, so daß lediglich zu dem einen Objecte diese Kraft, zu jenem jene concurrirt. Aber es ist unerklärlich, wie die Vernunft oder der Verstand allein denken soll, da doch zu einer Thätigkeit mehre Kräfte erforderlich sind. Daraus geht ferner hervor, daß weder der Verstand zu der Erkenntniß des Ewigen, noch die Vernunft zur Erkenntniß des Endlichen gelangt. Hier kann man wahrhaft sagen, daß die linke Hand nicht weiß, was die rechte thut, weil beide nicht für einander sind.

---

*) Daselbst, S. 17.

Das Erkennen ist also nur durch einen lebendigen, dreikräftigen Geist möglich, mag das Object er selbst, oder die Außenwelt sein. Ueber dem dreigliederigen reflexiven Organismus liegt also ein dreigliederiger substanzieller, in deren Mitte die drei Selbstbethätigungen fallen.

Der Absolutismus macht also den Geist zum Mythus, wie er die Außenwelt neben sich nicht bestehen lassen kann, und zu einem wesenlosen Scheine herabsetzt. Aber eine solche Wissenschaft lebt nur vom Widerspruche; was sie negirt, das verlegt sie in das Nachbildliche.

Der Mensch ist also nicht bloße Vernunft; er hat ebenso einen Willen, welcher sein primäres Object nur in einer, und zwar der absoluten Persönlichkeit, in Gott, hat. Aber er wirkt auch zum Erkennen mit; denn bei jedem Acte handelt der ganze Mensch, so daß also über den Erkenntnißformen die thätige und schaffende Region ist.

III. Moment.

a.

Das Wissen hat eine doppelte Abgrenzung gefunden. Es ist begrenzt gegen die objective Welt, worunter man Alles versteht, was dem Wissen zur Unterlage dient. So ergibt sich der Unterschied zwischen der Ideal- und Realwelt. Es ist aber zu bemerken, daß beide Welten nur durch den jedesmaligen Denkproceß bestimmt sind. Daher kann auch das Wissen als etwas Reales betrachtet werden, was durch die Reflexion auf dasselbe geschieht; so erscheint es gegen ein höher Ideales selbst als real. Im Gegentheile kann auch das Reale als etwas Ideales erscheinen, indem man nämlich Gott als Wort und als Sache auffassen kann. Beide Welten haben daher Kernpunkte, in denen entweder nur Ideales oder Reales herrscht; ihr Centrum besteht in den Uebergangspunk-

ten, wornach ein Reales auch ideal, und ein Ideales auch real ist. Diese Grenzpunkte sind jedesmal durch den Ternar des Denkens, die Einheit des Idealen und Realen, gegeben.

Das, was nur objectiv ist, und keine Innerlichkeit hat, ist nur die festgehaltene Erkenntnißform, welcher keine weitere Bestimmung zukommt. Aber es gibt ein Objectives, das zugleich für sich lebendig ist; dieß ist die Außenwelt, das Existirende. Daher liegt in der Objectivität nicht eine Unlebendigkeit, ein Mangel an Persönlichkeit. Denn das Subjective, das Geistige, erscheint für das Denken ebenso als ein Objectives, obwohl damit zugleich das Gegentheil von Bewegungslosigkeit ausgesagt ist. Sonach geschah die zweite Abgrenzung des Wissens gegen das Subjective, mit der Bestimmung, daß es der Grund des Wissens ist und als Erscheinung zur Lebendigkeit des Geistes gehört.

Das Subjective und Objective erscheint daher in einer höhern Gestalt, als das Ideale und Reale; denn das Ideale ist nie etwas Subjectives, wohl aber das Objective. Das Ideale ist durchweg nur etwas Objectives in Bezug auf eine höher wirkende Kraft; das Auge, wodurch der Geist das Reale anschaut; das Licht, in dem er die Gegenstände betrachtet.

Aber das Ideale und Reale können nie für sich bestehen; sie erfordern immer ein Substantives. Was das Leben anlangt, so erscheint dort der größte Mangel; was aber das Wissen anlangt, der größte Reichthum. Geht man also von dem am Leben Aermsten, aber am Wissen Reichsten aus, so gelangt man in eine Welt, wo die Denkformen aufhören und That und Leben herrschen. Was ist aber dieß für eine Folge? Die Antwort ist entscheidend. Sie ist keine reale Folge; denn so würde aus dem Aermsten das Lebendigste hervorgehen, aus dem Abbilde das Urbild urständen. Wie irrig ist es daher, von einem schöpferischen Denken oder Gedanken zu sprechen, von dem nichts seienden Sein und seiendem Nichts, wie Hegel, auszugehen! Es ist also vom Wissen

aus nur eine ideale Folge möglich, oder das Wissen kann ohne ein Subject nicht gedacht werden. Der Absolutismus verwechselt also die ideale Abfolgerung mit der realen Hervorbringung; er glaubt, wenn er vom Wissen ausgehend zur Natur kommt, wirklich dieselbe, oder die Welt durch sein Denken hervorgezaubert zu haben.

Vernehmen wir die Aussprüche des absoluten Wissens. „Das transcendentale Wissen, sagt Schelling, *) würde sich diesemnach vom gemeinen durch zwei Punkte unterscheiden.

Erstens, daß ihm die Gewißheit vom Daseyn der Außendinge eine bloßes Vorurtheil ist, über das es hinaus geht, um seine Gründe aufzusuchen. Es kann dem Transcendental-Philosophen nie darum zu thun seyn, das Daseyn der Dinge an sich zu beweisen, sondern nur, daß es ein natürliches und nothwendiges Vorurtheil ist, äußere Gegenstände als wirklich anzunehmen.

Zweitens, daß es die beiden Sätze: Ich bin, und: es sind Dinge außer mir, die im gemeinen Bewußtseyn zusammenfließen, trennt, (den Einen dem Andern vorsetzt), eben um ihre Identität beweisen, und den unmittelbaren Zusammenhang, der in jenem nur gefühlt wird, wirklich aufzeigen zu können. Durch den Act dieser Trennung selbst, wenn er vollständig ist, versetzt er sich in die transcendentale Betrachtungsart, welche keineswegs eine natürliche, sondern eine künstliche ist.“

Indem der Absolutismus das Ideale und Reale von dem Subjectiven und Objectiven nur unterscheiden sollte, trennt er sie, und muß nothwendig, weil man das Denken nach der gesunden Ansicht von dem Denksubjecte nicht trennen kann, das Denken selbst zu dem Realgrunde des Existirenden machen.

Das Ideale verhält sich daher zu dem Subjectiven, wie

---

*) System des tr. Ideal. S. 10.

Gebildetes zum Bildenden; das Reale zum Objectiven, wie die Anschauung zum Angeschauten. Das Ideale ist also das Nachbildliche von einem Urbildenden; das Reale das Nachbild vom Urbilde. Hier verliert sich das Wissen mehr in die That, dort mehr in die Sache; hier mehr in den strebsamen Willen, dort mehr in die anschauende Intelligenz.

Ueber dem Idealen und Realen liegt also eine vereinigende Thätigkeit, welche der Grund und die Einheit beider ist. Der Geistesblick fällt auf ein Aeußeres, je mehr aufwärts steigend vom Wissen zur Freithätigkeit fortgeschritten wird; in der höchsten Spannung also auf die Außenwelt. So liegt die ideale Anschauung zwischen der realen und der Reflexion in der Mitte. In dem obersten Ternare nun ist die Grenze zwischen dem Objectiven und Subjectiven genau zu ziehen; die Außenwelt steht dem anschauenden Subjecte deutlich gegenüber. Hier aber gehört die Anschauung selbst zum anschauenden Subjecte. Da aber im Fortgange die Anschauung das Medium ist, in welcher die Erkenntnißformen entstehen, so ist alles Denken, mag es einen Act, ein Sein, eine Innen- oder Außenwelt zum Objecte haben, subjectiv, dem denkenden Subjecte unterworfen, so daß es ohne diese Thätigkeit keine Erkenntnißform gibt.

Von dieser realen Anschauung aus erscheint nun das Ideale als ein objectivirter Act; oder das Thätige ist zum Objecte geworden. Geht man noch weiter zurück, macht man durch die Reflexion das Ideale zu einem neuen Objecte, so erscheint die Idee. Denn unter dem Ideale versteht man ein subjectiv angeschautes, geistig präsentes Sein; es ist der Anschauungsact von der Sache nicht getrennt. Die Reflexion löst aber diese Einheit selbst wieder auf und so entsteht das Anschauungsbild im Gegensatz zum Angeschauten, was in der idealen Anschauung und in seinem Ausdrucke, dem Idealen, mit dem Objecte vereinigt wird. *)

*) Daher spricht man zwar von der Idee Gottes, aber Niemanden fällt es ein von dem Ideale Gottes zu sprechen.

Das Reale aber erscheint von der realen Anschauung aus betrachtet als ein Subjectives und Erworbenes; denn das Reale ist die Subjectivirung des Objectiven, das Nachbildliche eines Vorbildlichen. In der Reflexion aber, wo dieser Ternar wiederum gelöst wird, entsteht das Bild gegen die Sache.

Im Idealen ist also das Subjective hinausgebildet zur Anschauung; weil der Geist immer das Bestreben hat, die Sache anzuschauen. Das Subjective wird objectivirt, was man die Subjection nennen kann. Im Realen hingegen wird das Objective hereingebildet zur Idealität; diesen Act kann man Objection nennen.

So ist also das Nachbildliche beständig durch Objection und Subjection mit dem Geiste verbunden; die Formen sind keine stabilen, festen und stehenden. Das Nachbild erlangt nur mit dem Elemente, in dem es ein Anderes nachbildet, Festigkeit, wie eine Natur. Anders aber verhält es sich mit dem Nachbilde, wo der Stoff kein äußerer, sondern nur durch einen Act gegeben ist. Das Anschauungselement aber besteht nur in der Freithätigkeit; also kann auch die Form dieses Elementes durch Objection zu keiner Stabilität gelangen. Die Ideen sind also keine objectiven, sondern nur objectivirte, durch Subjection oder Objection entstandene Formen.

Das absolute Wissen erklärt das Objectiviren als ein Verendlichen, folglich ist ihm ursprünglich nur Unendlichkeit vorhanden; d. h. etwas Solches, das keine Grenzen weder in sich, noch außer sich hat, was ganz unmöglich ist, indem jeder Act, wie jedes Sein eine Grenze hat. Dadurch aber, daß etwas sich selbst begrenzt, erfüllt und mißt, wird es nicht endlich oder meßbar; denn dieß wird es nur für ein Außending. Gott aber, der sich selbst erfüllt und mißt, ist für die Creatur ungemessen, unmeßbar und unbegrenzbar; weil er sich selbst mißt, ist er unermeßlich und unendlich. Der Absolutismus aber erklärt das Unendliche als eine Linie, die nicht in sich zurückkehrt, sich selbst nicht erfüllt, was mit

dem Richtigen identisch ist. Aber das Unendliche soll dennoch später sich selbst begrenzen und dadurch verendlichen, d. h. sich selbst aufheben, was gar nicht möglich ist. Gott, in die Endlichkeit herabsteigend, hört nicht auf, der Unendliche zu sein.

Die sich selbst widersprechende Forderung des Absolutismus also ist diese: „Das Ich also soll begränzt werden, ohne daß es aufhöre, unbegränzt zu seyn. Es fragt sich, wie dieß denkbar sey?

Daß das Ich nicht nur begränzt sey, sondern auch sich selbst anschaue als solches, oder daß es, indem es begränzt wird (wovon?), zugleich unbegränzt sey, ist nur dadurch möglich, daß es sich selbst als begränzt setzt, die Begränzung selbst hervorbringt. Das Ich bringt die Begränzung selbst hervor, heißt: das Ich hebt sich selbst als die absolute Thätigkeit, d. h. es hebt sich überhaupt auf (?). Dieß ist aber ein Widerspruch, der aufgelöst werden muß, wenn nicht die Philosophie in ihren ersten Prinzipien sich widersprechen soll.

Daß die ursprünglich unendliche Thätigkeit des Ich sich selbst begränzt, d. h. in eine endlich verwandle (in Selbstbewußtseyn), ist nur dann begreiflich, wenn sich beweisen läßt, daß das Ich als Ich unbegränzt ist, und umgekehrt, daß es als Ich begränzt, nur in so fern es unbegränzt ist." *)

Indem der Geist nicht eher ruht, bis er den Act seines Thuns selbst anschaut, so entstehen Formen, welche mit dem Acte von gleicher Wesenheit sind. Hier in dem objectivirten Organismus gelangt er zum Selbstbewußtsein; nur durch ein Leib- und Schaubarwerden des Activen ist Selbstbewußtsein möglich. Aber diese Concentration der Außenwelt zur nachbildlichen Innenwelt wird getragen von der subjectiven Außenwelt; daher erscheint das Wissen als eine Totalität, und organische Einheit, welche von oben nach unten geschlossen ist.

---

*) Schelling, System des transc. Id. S. 71 u. 72.

b.

Aber der Organismus des Wissens erfordert auch eine Geschlossenheit von Links nach Rechts, zwischen dem Bilde und der Sache. Der Geist hat nämlich überall das Bestreben, in dem Objecte zu ruhen, also ohne Bewegung es zu besitzen oder anzuschauen. Nun aber muß doch zwischen der ersten und zweiten Bildung, der Anschauung und Reflexion, eine dritte, beide zugleich vereinigende Kraft vorhanden sein, welche sie zugleich anschaut. Hier scheint vermöge der Subjection und Objection in den Denkformen eine Gleichförmigkeit zu herrschen.

Wegen der Subjection und Objection wird also dasselbe Object eine zweifache Fassung erhalten müssen, eine durch die Intuition, die andere durch die Reflexion. Es bezieht sich das Wort Gott, und der Begriff: Höchstes Wesen, auf dasselbe äußere Object. Man versteht unter jedem Gliede dasselbe, doch werden beide zusammen festgehalten, und zu einem Ganzen verbunden, so daß jeder Theil dasselbe sagt, wie das Ganze.

Da vermöge des Bestrebens des Geistes, in dem Objecte zu ruhen, alle Gebilde einen objectiven Character annehmen müssen, so verwandelt sich die von oben nach unten gehende Linie in die von Links nach Rechts. So trat an die Stelle des Subjectiven die Subjection, die Idee u. s. w.; an die Stelle des Objectiven die Objection in dem Begriffe, welcher gleichsam mit seiner Mehrgliedrigkeit die ganze Bildung nochmal wiederholt. So steht Gott nicht mehr einer Anschauungsform, der Welt, gegenüber, sondern Reflexen, durch die er der Welt entgegengesetzt wird. Endlich hat sich aber auch der Geistesblick zwischen die Subjection und Objection als das Werk und das Centrum des Ganzen gestellt, woraus der ganze Körper des Wissens selbstthätig sich ausgestaltet.

In dieser trilogischen Nachformung hat daher jedes Glied seine Bedeutung; jedes ist es nur durch und im Ganzen.

Der Theil hat nur so lange Leben, als er mit dem Ganzen verwachsen ist. Das absolute Wissen aber zerstört diese Totalität und läßt ein Glied aus dem andern hervorgehen, gleich als ob das Auge die Ursache des Ohres oder das Ohr die Ursache des Auges wäre.

Wird nämlich die Einheit zwischen dem Wissen und dem Gewußten verkannt, so muß in dem ersten Falle das Wissen als ein leeres, nichtiges und flüchtiges erscheinen, so daß ihr kein Object entspricht. Daher kann Hegel vom reinen, d. h. leeren Sein sprechen, in dem nichts angeschaut wird. Es ist gegen das Aeußere gehalten nur als nichtig und leer zu erkennen. So erkennt man, daß Hegel nimmer eine Ahnung von einer idealen Betrachtung hat, in welcher die Form von der Sache nicht getrennt wird. Im andern Falle aber wird das Wissen ein concretes und erfülltes genannt, weil es selbst mit dem Objectiven verwechselt wird. Daher ist Gott in dem Satzverhältnisse nach Hegel ein völlig sinnloser Name; erst das Prädicat sagt, was er ist, d. h. hier wird er erst lebendig.

Es ist aber jener Ternar durchweg festzuhalten, wornach dem Wissen immer ein Gewußtes entspricht. Selbst in der Reflexion ist die Form von der Sache nicht zu trennen, oder indem man von dem Begriffe oder der Idee Gottes spricht, darf man diesen Verband nicht zerstören oder ihm, wie der Absolutismus, die Fassung geben: Gott ist die Idee, oder die Idee ist Gott, oder die Idee ist das Lebendige oder das Prius von Gott. Es darf kaum bemerkt werden, daß es auf demselben Irrthume beruht, die Natur Gottes in die Fassung: die Natur in Gott, umzustellen, wodurch das ganze Horoscop verändert wird. Diese vielbesprochenen Worte, wornach die Natur in Gott, der Grund der Existenz von der Existenz getrennt wird, finden in dem Unvermögen, sich zur idealen Anschauung zu erheben, ihren Erklärungsgrund.

Indem das Ganze durch die innere, centrale Einheit allein besteht und erhalten wird, erscheint der Absolutismus als Atomismus, als ein in sich selbst erloschener Organismus,

in dem die Glieder ihre wahre Stellung verloren haben. Die Realwelt muß dem Absolutismus nur als ein Modus vom Denken erscheinen, also die Denkform die Seele, das Innere derselben sein; weil er in der Reflexion, worin allein seine Heimath ist, den Begriff gegen die Sache setzen muß und zwischen zwei Dingen keine bindende Einheit, die ihm fehlt, nach der Reflexion gedacht wird. Eine solche bindende Einheit gibt es nur in der Anschauung, wodurch das Bild unmittelbar mit der Sache vereint wird. Ebenso aber behauptet der Absolutismus, wenn er von dem Realen ausgeht, daß das Wissen nur eine Modification vom Sein ist. So erscheint daher sowohl das Wissen als das Sein als Modification, woraus der Realismus und Idealismus hervorgeht.

Demnach entstehen im absoluten Wissen ebenfalls zwei Seiten, so daß auf der ersten das Ideale ganz und gar auch das Reale ist, und auf der entgegenstehenden das Reale ebensosehr auch das Ideale ist. Der Absolutismus der beiden letzten Systeme begreift sich selbst durchaus nicht, wenn das eine System in dem andern entweder nur den Idealismus oder den Realismus sehen will. Daher geht nach Hegel die Idee in die Natur über, wie die Natur wiederum in den Geist sich verwandelt. In anderer Fassung spricht sich Hegel in seiner Logik so aus: *) „Die Idee aber hat sich in jenem Resultate dahin bestimmt, die zur Wahrheit gewordene Gewißheit zu seyn, die Gewißheit, die nach der einen Seite dem Gegenstande nicht mehr gegenüber ist, sondern ihn innerlich gemacht hat, ihn als sich selbst weiß, — und die auf der andern Seite das Wissen von sich als von einem, das dem Gegenständlichen gegenüber und nur dessen Vernichtung sey, aufgegeben, dieser Subjectivität entäußert und Einheit mit seiner Entäußerung ist.“ Nach Schelling sind ebenso nur zwei Fälle möglich für die gesammte Philosophie. *) „Entweder wird das Objective zum Ersten gemacht, und ge-

*) Gesammtausgabe, III. S. 58.

fragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt? — Oder das Subjective wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt? — Das Objective zum Ersten zu machen, um das Subjective daraus abzuleiten, ist, wie so eben gezeigt worden, Aufgabe der Natur-Philosophie.

Wenn es also eine Transcendental-Philosophie gibt, so bleibt ihr nur die entgegengesetzte Richtung übrig, vom Subjectiven, als vom Ersten und Absoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entstehen zu lassen. In die beiden möglichen Richtungen der Philosophie haben sich also Natur- und Transcendental-Philosophie getheilt, und wenn alle Philosophie darauf ausgehen muß, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transcendental-Philosophie, welche diese letztere Aufgabe hat, die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie."

Hier zeigt sich der Dualismus in seiner ganzen Blöße; aber es muß zugleich der Monismus ihm beigesellt sein. Denn in der von Hegel angeführten Stelle haben sich zwei Richtungen ergeben, wovon in der einen der Gegenstand ebensosehr auch der Begriff, und in der andern der Begriff ebensosehr auch der Gegenstand ist; wie in der absoluten Identität das Ideale und Reale ebenso verbindungslos beisammen besteht. Daher erscheint es nun als eine Illusion, wenn aus der Natur der Geist, aus dem Geiste die Natur hervorgehen soll; denn beide sind ja völlig dasselbe. Es ist ein Spiel um nichts und für nichts.

Daher ist das dritte Moment noch näher zu besprechen. Das Ideale und Reale erscheinen in dem Wissen als identisch, nicht als einerlei; indem jedem Denken etwas entspricht, ohne daß das Object real angeschaut wird, nennt man diese Congruenz des Denkens Identität oder Dieselbigkeit. Diese Die-

---

*) System des transc. Id. S. 2—5.

selbigkeit liegt aber nur in der Anschauung; in der Reflexion hingegen werden drei Elemente unterschieden, nämlich die Sache, das Bild und die Einheit. Was in der intellectuellen Anschauung die Identität ist, das erscheint hier als Unität, in der die zwei andern organisch verbunden gedacht werden.

Diese Identität verwandelt der Absolutismus in Einerleiheit, und erklärt sie für eine substanzielle Gleichheit; daher ihm mit dem Begriffe, unabhängig vom Denken oder dem anschauenden Geiste, schon die Sache gegeben ist. Er gelangt also nicht zur Einheit, daher ihm jede Verbindung durch die Anschauung als ein Unding erscheinen muß. Es wird jeder Gegensatz für die Reflexion aufgehoben; denn zur primitiven Einheit, welche selbst das Afterwissen möglich macht, gelangt der Absolutismus nicht.

„Das Wesen der Philosophie, sagt Hegel, *) ist häufig von solchen, die mit dem Denken schon vertrauter sind, in die Aufgabe gesetzt worden, zu beantworten, wie das Unendliche aus sich heraus und zur Endlichkeit komme? — Es ist aber gezeigt worden, und es erhellt, ohne weiter in die Bestimmung des Endlichen und Unendlichen einzugehen, unmittelbar, daß das Unendliche in dem Sinne, in dem es von jenem Reflectiren genommen wird, — nämlich als dem Endlichen gegenüberstehend, — darum weil es ihm gegenübersteht, an ihm sein Anderes hat, daher schon begrenzt, und selbst endlich, das Schlechthinunendliche ist. Die Antwort auf die Frage, wie das Unendliche endlich werde, ist somit diese, daß es nicht ein Unendliches gibt, das vorerst unendlich ist, und das nachher erst endlich zu werden, zur Endlichkeit herauszugehen nöthig habe, sondern es ist für sich selbst schon ebenso sehr endlich als unendlich."

Durch den Monismus ist die Sache die Idee und die Idee die Sache; er weiß also von keinem Fortgange, indem jedes auch zugleich sein Gegentheil ist. In der That aber ist

*) A. a. O. S. 160. 161.

in dem Wissen die Sache enthalten, nicht absolut, sondern für einen denkenden vermittelnden Geist, und zwar in der idealen Anschauung unmittelbar, in der Reflexion oder Unterscheidung mittelbar. Daher kommt die denkende Betrachtung von dem einen zum andern, nicht so als ob sich der Begriff selbst evolvirte, oder im Begriffe schon die Sache mitgesetzt wäre, sondern weil das A nicht gedacht werden kann, wenn ihm nicht ein B entgegensteht. Das Rechts und das Links ist also durch eine dritte Kraft vermittelt, so daß beide nicht zusammen fallen und auseinander treten. Das Centrum beider Seiten fällt sonach in die verknüpfende Anschauung, als deren Produkt das Ist gilt.

Wie die Organisation von Links zu Rechts, welche in der Thierwelt hervorbricht, lebendiger ist, denn die der Pflanzenwelt, wo der Zug von Oben nach Unten und von Unten nach Oben geht, so erscheint auch das Wissen auf dieser Stufe, wo gleichsam die erste Grundlage überformt ist, als organischer; denn das Oben hat sich in der Subjection, das Unten in der Objection von der Gebundenheit losgemacht und ist zu einer eigenen Umschlossenheit geworden.

c.

Das Wissen bildet also eine vollkommene Einheit und Geschlossenheit. Wenn das Wissen für sich bestehen und nicht zerfallen soll, so kann und darf es nur sich selbst gleich, nur mit sich selbst identisch sein, um auf das Prinzip des Ausganges wiederum zurückzukehren.

In der Selbstgleichheit hat es seine Grenze gegen die Anderheit gefunden; wenn es sich selbst nicht gleich wäre, würde es gar nicht sein, weil jedes Ding nur durch die Selbstgleichheit ist. Durch diese Selbstgleichheit, welche auf sein Wesen geht, ist aber nicht außgeschlossen, daß gerade das Wissen darin besteht, ein Anderes darzustellen und abzuspiegeln, das Bild von einer Sache zu sein. In der Selbstgleichheit liegt ferner nicht, daß es in sich selbst nicht geglie-

dert und organisirt ist. Denn die Selbstgleichheit bezieht sich nur auf die Grenze gegen Anderes; was also inner dieser Grenze liegt, kann in sich selbst bestimmt und articulirt sein. Aber dieses Gesetz der Identität gilt nicht nur für das Ganze, sondern auch für den Theil, jede Erkenntnißform, welche ebenso wiederum nur dieses gegen eine abgespiegelte Sache ist.

Wenn es aber sich selbst gleich ist, so hat es auch eine Grenze; es muß nach Außen bestimmt sein. Was nicht geschlossen ist, ist überhaupt nicht. Nur kommt es darauf an, ob es sich selbst erfüllt und vollkommen genügt, oder ob es nur ein Nachbild von einer geistigen Kraft ist. Es hat sich sofort ergeben, daß ihm überhaupt keine Selbstheit, vielweniger die höchste und letzte zukomme. Ist es also nicht der höchste Ternar, der Alles in seine Grenzen schließt, aber nicht mehr umschlossen wird, so ist es einem andern Ternare beigeordnet, die zusammen wiederum in einem dritten gefaßt werden. So ist also das Wissen nicht Alles in Allem, sondern seine Grenze berührt eine andere Grenze. In höchster Spannung ergibt sich sonach die Ideal- und Realwelt.

Die Organisation geschieht demnach dadurch, daß jedes Glied sich selbst gleich ist. Durch die Selbstgleichheit ist für das Denken die höchste Analyse hervorgetreten, indem jedes Element nur zugleich eine Einheit bildet. Aber das Element ist zugleich nur ein Theil, das zu einem Theile hinzutretend einen Organismus bildet. Mehre solcher Organismen bilden wiederum einen höhern.

Hiebei ist aber wohl zu bemerken, daß der höhere Organismus nicht aus den niedern, nachbildlichen zusammengesetzt ist, oder daß die Summe der Elemente zugleich eine höhere Trilogie bildet. Diese summarische Einheit ist undenkbar, indem jede Einheit nur gegen eine Zweiheit bestimmt sein kann. Es können an einem Lebendigen die Theile genau angegeben werden, wie an dem Leibe die Organe der Bewegung, des Sehens, des Ernährens u. s. w., aber wollte man diese losgetrennten Theile wiederum verbinden, so wäre dieß

nur eine äußerliche Aneinanderreihung; das Leben würde immer fehlen.

Dazu kommt aber in dem Wissen noch ein besonderer Umstand, daß nämlich im Wissen keine Theile, sondern Nachbildungen und Stufen entstehen, wovon jede Bildung sich auf das Ganze bezieht. Es ergeht hiebei dem Denker, wie dem Wanderer, der einen fernern Gegenstand erblickt. Er hat ihn in allen Stadien ganz vor sich, jedoch in dem ersten nicht so deutlich, wie in den nachfolgenden, wo er sich immer mehr dem Gegenstande nähert. Es wäre aber ganz irrig, den betrachteten Gegenstand aus allen diesen Erkenntnißstufen bestehen zu lassen und davon zusammengesetzt zu denken, wie es das absolute Wissen thut. Ebenso gibt es in einem lebendigen Organismus Acte, die nur durch das Ganze möglich sind, wie das Sehen, die Bewegung, ebenso Zustände, wie Ruhen und Gehen u. s. w. Lasse das lebendige Wesen daraus zusammengesetzt sein, so bekommst du ein Hirngespinnst, das nur in einem verschobenen Kopfe Platz haben kann.

Daraus ist klar, daß im Denken die analytische Thätigkeit immer zugleich mit der synthetischen, die Reflexion mit der intellectualen Anschauung verbunden sein muß, wenn ein gesundes Product entstehen soll. Die erste Thätigkeit zergliedert, verdaut gleichsam den Stoff, die zweite verwandelt ihn, gibt ihm Kraft und Leben. Nur in der rechten Unterscheidung und Einigung liegt die Wahrheit. Es ist fast undenkbar, wie man zwischen einer analytischen oder synthetischen, also zwei Methoden unterscheiden kann, da beide nur die Elemente der Einen Methode sind.

Dem absoluten Wissen ist die synthetische Thätigkeit des Geistes völlig abhanden gekommen; daher verfließt ihm die Grenze zwischen den Denkelementen und dem organischen Ganzen der Realwelt.

Es ist eine ganz gewöhnliche Behauptung des absoluten Wissens, daß jedes Ding aus Absolutem und Relativem besteht, zugleich unendlich und endlich ist. „Bei dieser Ein-

richtung der Dinge, äußert sich Schelling, *) da aus dem Unendlichen und dem Endlichen alles ist, was für ewig geachtet wird, alles aber, was wir wahrhaft unterscheiden, das eine oder das andre von beyden seyn muß, ist nothwendig, daß von allem Eine Idee hinwiederum also alles in Einer Idee sey. Denn die Idee unterscheidet sich von dem Begriff, dem nur ein Theil ihres Wesens zukommt, dadurch, daß jener bloße Unendlichkeit ist und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, jene dagegen, indem sie hier Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beyde völlig gleich sich verhält. Da wir nun schon früher gelehrt worden sind, daß sich die Philosophie nur mit den ewigen Begriffen der Dinge zu beschäftigen habe, so wird die Idee aller Ideen der einzige Gegenstand aller Philosophie seyn, diese aber ist keine andre, als welche die Ungetrenntheit des Verschiedenen vom Einen, des Anschauens vom Denken ausgedrückt enthält."

Diese Ohnmacht, das Getrennte wiederum zur lebendigen Einheit zu gestalten, gewahrt man vorzüglich in dem Atomismus und Monadismus, einem Systeme, das Alles aus Theilen, die aber sich selbst nicht berühren, zusammengesetzt sein läßt. Hier soll die Aeußerung Hegels darüber eine Stelle finden. **) „Das Leibnitzische vorstellende Wesen, die Monade, ist wesentlich Ideelles. Das Vorstellen ist ein Fürsichseyn, in welchem die Bestimmtheiten nicht Grenzen und damit nicht ein Daseyn, sondern nur Momente sind. Vorstellen ist zwar gleichfalls eine concretere Bestimmung, aber hat hier keine weitere Bedeutung, als die der Idealität; denn auch das Bewußtseynslose überhaupt ist bei Leibnitz Vorstellendes, Percipirendes. Es ist in diesem Systeme also das Andersseyn aufgehoben; Geist und Körper, oder

---

*) Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Reutlingen, 1834. S. 43.

**) Gesammtausgabe, III. S. 171.

die Monaden überhaupt sind nicht Andere für einander, sie begrenzen sich nicht, haben keine Einwirkung auf einander; es fallen überhaupt alle Verhältnisse weg, welchen ein Daseyn zum Grunde liegt. Die Mannigfaltigkeit ist nur eine ideelle und innere, die Monade bleibt darin nur auf sich selbst bezogen, die Veränderungen entwickeln sich innerhalb ihrer, und sind keine Beziehung derselben auf andere. Was nach der realen Bestimmung als da seyende Beziehung der Monaden auf einander genommen wird, ist ein unabhängiges nur simultanes Werden, in das Fürsichseyn einer jeden eingeschlossen."

Die Kluft, welche mit Kant im Wissen eingetreten, suchte man in der nachfolgenden Zeit gewaltsam zu überspringen, indem der Gedanke das Lebensprinzip des Objectiven sein sollte. Hier tritt also eine Zusammensetzung des Gedankens und des Gedachten zu einer Einheit ein, weil die organisirende Thätigkeit im Denken ganz verschwand. „Es ist aber, sagt Hegel,*) die Kantische Objectivität des Denkens insofern selbst nur wieder subjectiv, als nach Kant die Gedanken, obschon allgemeine und nothwendige Bestimmungen, doch nur unsere Gedanken und von dem, was das Ding an sich ist, durch eine unübersteigbare Kluft unterschieden sind. Dagegen ist die wahre Objectivität des Denkens diese, daß die Gedanken nicht blos unsere Gedanken, sondern zugleich das Ansich der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind."

Wenn man aber beide Seiten, die im wahren Wissen durch die Identität zu einem ternaren Organismus verbunden sind, zusammenhält, so ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß das innere Prinzip die Negation und der Widerspruch ist, welches Prinzip denn auch wirklich von Hegel aufgestellt und überall, nicht etwa unbewußter Weise, sondern mit vollem Bewußtsein, durchgeführt wurde. „Das, wodurch sich der Begriff selbst weiter leitet, — sind seine Worte**) — ist das Negative, das er in sich selbst hat. — Kant's dialektische Dar-

*) Gesammtausgabe, VI. S. 89.

**) Werke, III. S. 41.

stellungen in den Antinomien der reinen Vernunft verdienen zwar, wenn sie näher betrachtet werden, freilich kein großes Lob; aber die allgemeine Idee, die er zu Grunde gelegt und geltend gemacht hat, ist die Objectivität des Scheins und Nothwendigkeit des Widerspruchs, der zur Natur der Denkbestimmungen gehört: zunächst zwar in der Art, insofern diese Bestimmungen von der Vernunft auf die Dinge an sich angewendet werden; aber eben, was sie in der Vernunft und in Rücksicht auf das sind, was an sich ist, ist ihre Natur. Es ist dieß Resultat, in seiner positiven Seite aufgefaßt, nichts anderes, als die innere Negativität derselben, als ihre sich selbstbewegende Seele, das Prinzip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt. Aber so wie nur bei der abstract-negativen Seite des Dialektischen stehen geblieben wird, so ist das Resultat nur das Bekannte, daß die Vernunft unfähig sey, das Unendliche zu erkennen; — ein sonderbares Resultat, indem das Unendliche das Vernünftige ist, zu sagen, die Vernunft sey nicht fähig, das Vernünftige zu erkennen."

Aber wir müssen im Interesse der Wahrheit hinzusetzen, ein noch sonderbareres Resultat, indem Gott zuerst zur Vernunft gemacht wird, um sagen zu können, der Begriff begreife sich selbst, ein Resultat, das den Gipfelpunkt und das Ende des Absolutismus bildet, weil der Widerspruch und die Negation damit ihr Centrum erreichten.

Das absolute Wissen hat also in diesem Kreise damit geendet, alle Objectivität zu einem Mythos vom Begriffe zu machen. Es ist aber nicht nur die Außenwelt ein leerer Schein, hinter dem nichts ist, sondern auch das Denken ist ein Mythos. So ist das ganze Gebäude des Wissens vom Grunde aus zerstört, statt des Lebens hat die Negation ihre Behausung aufgeschlagen, wo sie zur eigenen Pein und Qual sich selbst negiren muß; denn dieß ist der ärgste Tod, der nicht stirbt.

Zweites Buch.

Der Geist kann nicht in dem engen Kreise des Wissens ruhen; denn er findet nur in einem lebendigen Andern seine Ergänzung und Belebung. Es hat sich nämlich als ein nicht zu bezweifelndes Resultat des Wissens ergeben, daß der Geist die lebendige Wurzel des Wissens, dieses seine immanente That ist. Das Wissen ist demnach etwas Secundäres, durch Freithätigkeit Gesetztes. Nimmt man das Gegentheil an, so verfällt man nothwendig den Widersprüchen des absoluten Wissens, die in dem einen Principe zusammenlaufen, der Widerspruch und die Negation selbst sei die höchste Wahrheit, das leitende Prinzip von Allem.

Das Wissen aber hat sich nicht nur als ein nachbildliches Sein ergeben, sondern auch und zugleich als ein nachbildliches Thun. Denn ein secundäres Sein ist nicht möglich, als durch Setzung; folglich geht dem nachbildlichen Sein ein vorbildender Act voran. Dieser vorbildende, über dem Wissen liegende und ihm vorangehende Act ist nur in dem Schauen gegeben.

Aber damit ist der Proceß noch nicht vollendet. Jeder Act fordert ein Object, auf welches er geht. Der Act geht aber nicht auf sich selbst, und nicht auf das schauende Subject. Nicht auf sich selbst, weil keine That sich selbst handelt; nicht auf das Subject, weil ein wirkendes Princip nur wirken kann durch die Zumalheit mit einem Objecte, so daß dieses nicht erst Resultat des Wirkens ist. Die Selbstanschauung, um den daraus etwa entstehenden Einwurf abzuschneiden, geschieht nur durch Spiegelung in einem Andern;

so daß also hier dieselbe Unterscheidung vom Subject, Act und der Anderheit vorkommt.

Weil es also einen vollgiltigen Act, der über dem Wissen liegt, gibt, so muß es auch ein vollgiltiges, kein nachgebildetes Object geben, das nicht erst ein Product des Actes ist. Folglich gewinnen wir eine höhere Region, indem wir einen über das Wissen und die Erkenntnißformen hinausliegenden Act annehmen; diesen anzunehmen sind wir aber gezwungen, weil der Mensch Selbstheit ist.

Freiheit ist ein bedeutsames Wort, dessen Sinn um so mehr verkannt worden zu sein scheint, desto mehr man darüber sprach. Zuerst gilt Freiheit nicht als ein selbstthätiges, gegensatzloses Thun, wie es der Absolutismus auffaßt, wo es mit dem schaffenden Ich zusammenfällt. Da aber ursprünglich alles Einheit und Leben ist, so stellte sich dieses Thun als Negation der Wirklichkeit, als reine Negation im höchsten Grunde heraus. Es muß jeder Gegensatz hinweggedacht werden; denn nur so erst ist es nach dem Absolutismus frei. Denke aber jeden Gegensatz hinweg, so verwandelt sich die Freiheit in Etwas, wofür es keinen Namen gibt. Diese namenlose Negation erscheint als sich selbst hervorbringend, als sich zugleich vernichtend, indem sie sich in die Anderheit umgebiert, als das Prius jeder Wirklichkeit. Sie ist kopflos, jeden Anfang in der Selbstheit abstreifend, ebenso fußlos, jede Endschaft ausschließend, und doch auch nicht Mitte, ein in sich selbst zerfließendes Wesen. Will sie der Anfang sein, so hat sie Mitte und Endschaft negirt; will sie Mitte sein, so ist ihr der Anfang und das Ende zerronnen; will sie Resultat sein, so hat sie Anfang und Mitte ausgeschlossen. Daher die durch die Negation gesetzte Trilogie: Alles, Nichts und Beides sowohl zu sein als nicht zu sein, zu werden und nicht zu werden.

In diese Negation hat sich der Freiheitsbegriff umgestaltet, welcher als Geist, als Subjectobjectivirung auftretend der Höhepunkt speculativer Wissenschaft sein sollte. Doch hat

sich in den letzten zwei Systemen selbst die Spaltung zwischen freiem und nothwendigem Wissen ergeben, obwohl im Grunde jedes das andertheilige Prinzip einschließt. Schellings freies Wissen besteht nur in dem unreflectirten Erkenntnißacte, während das nothwendige Wissen den Begriff als das Erste setzt. Schellings Prinzip ist ein Act, der erst Begriff wird, Hegels Princip der Gedanke, der schon Begriff ist. So haben sich die zwei durch einen höhern Act verbundenen Reflexionen des Erkennens nochmals entzweit, ohne daß sich das eine, oder das andere System der Wahrheit rühmen könnte.

Die Zeit mißverstand und mißversteht beide Richtungen, indem das Freiheitssystem ebenso wenig in die Wirklichkeit hinausführen kann, als das Nothwendigkeitssystem. Da es vom letztern allgemein angenommen wird, daß alle Wirklichkeit unter seiner Hand verschwinde, so wollen wir dieses auch gerade durch jene Stellen, womit man das Gegentheil vom ersten Systeme beweisen will, darthun. „Ich will nicht das bloße Seyende; ich will das Seyende, das Ist oder existirt. — In diesem Sinne also steht der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive *) Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andererseits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitz des absoluten Prius, selbst des der Gottheit zu seyn."

Ist nun die Vernunft das Erste selbst von Gott, so ist Gott erst eine Folge von dem schöpferischen Acte; aber dasselbe sagt auch die negative Philosophie, nur wird hier der Begriff zum Ersten gemacht, während es dort das Wollen nach der angeführten Stelle ist. Schelling will nicht das bloß Seiende, sondern nur schlechthin das Seiende, ebenso nicht

*) Positiv heißt das gerade Gegentheil von dem, was darin liegt, es hat active Bedeutung — das Ponirende. Positive Philosophie heißt also eine Philosophie, nach der Alles durch einen ponirenden Act entsteht; daher: Ich will. —

das Sein, sondern das Seiende. Das positive System, wie man es fälschlich nannte, ist realistisch; denn es läßt aus dem Seienden den Begriff hervorgehen. Das negative System ist nominalistisch, weil der Begriff die Ursache des Seienden ist. Das positive System ist aber wiederum negativ und widerspricht sich selbst, weil es dennoch die Vernunft zum Prius der Gottheit macht.

Indem wir also in fortschreitender Bewegung einen Act über dem Wissen annehmen mußten, so ergab sich zugleich ein höherer Ternar, in dem das Object wie das Subject zugleich mit diesem Acte besteht. Dadurch geschieht der Eintritt in die Wirklichkeit, insoferne das Wirkliche dem Nachbildlichen gegenüber steht, so daß Letzteres als ein Gewirktes (positum), Ersteres als Wirkendes (ponens) erscheint.

Dieses Wirkliche ist aber das unbildlich Wirkliche, so daß das Entgegengesetzte unter der Form eines höhern Wirkens und Thuns angeschaut wird. Das Wirkliche erscheint sonach in der Reflexion. Dieß ist das erste Moment. Aber dem Objecte steht ein Subject gegenüber, das freithätig wirkt, so daß der Act selbst nur in einem Agens ruht. Hier kommen also zwei thätige Selbstheiten in Wechselwirkung, während im dritten Momente beide Thätigkeiten in der Form des Wissens erscheinend betrachtet werden müssen. Damit wäre das bestimmt, was man Religion zu nennen pflegt.

I. Moment.

a.

Die objective Welt muß unmittelbar erkannt werden. Es gibt aber in dem Erkennen dieser Art eine dreifache Form der Erkenntniß.

Nur Einiges erkennt der Geist durch das Anschauen und die Erfahrung. Allein diese Objecte sind der Zahl nach sehr gering; nur was in der nächsten Umgebung ist, vermag er leiblich anzuschauen. Diese Erkenntniß fällt über jede Reflexion hinaus; denn die Reflexion oder das Denken kann nur dann eintreten, wenn die Außenwelt verlassen, die Anschauung aufgehoben wird. Hier ist eine Vermittlung möglich und nothwendig; sie ist möglich, weil das zu Vermittelnde nicht schon in unserem Bereiche ist. Sie ist nothwendig, weil alle Objecte unter sich innig zusammenhängen, so daß der Geist von einem Gliede zum andern in dieser Kette fortläuft.

Die Erkenntniß durch Anschauung und Erfahrung ist unmittelbar, jedoch nicht mittellos (ἄμεσον); denn es kommt ein dreifacher Bezug vor, der mit dem Objecte, Subjecte und der Anschauung gegeben ist. Die Unmittelbarkeit bezieht sich also auf das Erkennen, nicht auf das Object oder Subject, so daß zwischen dem Objecte und Subjecte keine dritte Objection vorkommt. Denn das Erkennen steht mit dem Subjecte so in Verbindung, daß es mit demselben nur Eine Totalität bildet. Als drittes Glied wird es erst durch die Reflexion gesetzt.

Indem dieses zu unterscheidende Dritte keine Objection, sondern ein Act ist, ist die Erkenntniß in ihrer ersten Einfachheit gegeben; denn ein Object kann nur durch einen Act vermittelt sein. Der Lateiner setzt dem, was wir unmittelbar nennen, das durch Anderes entgegen (dem per se das per alium), indem das Subject im ersten Falle selbst mit dem Objecte zusammenhängt, was in dem andern Falle nicht statt findet. Das Gehörte, Geglaubte erfordert daher schon ein Mittelglied (per alium).

In der Unmittelbarkeit ist also nur Ein Ternar zu zählen. Wie nahm diese Unmittelbarkeit der Absolutismus? Er zerriß die Relation zwischen dem Objecte und Subjecte, und ließ das Subject und Object, das Ideale und Reale durch-

wegs einerlei sein. So sagt Schelling: *) „Ein absolutes Wissen ist nur ein solches, worin das Subjective und Objective, nicht als Entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjective das ganze Objective und umgekehrt ist. Man hat die absolute Identität des Subjetiven und Objectiven als Prinzip der Philosophie theils blos negativ (als bloße Nichtverschiedenheit), theils als bloße Verbindung zweyer an sich Entgegengesetzten in einem andern, welches hier das Absolute seyn sollte, verstanden und versteht sie zum Theil noch so. Die Meinung war vielmehr, daß Subjectives und Objectives auch jedes für sich betrachtet nicht bloß in einer ihnen entweder zufälligen oder wenigstens fremden Vereinigung Eines sey. Es sollte überhaupt bei dieser Bezeichnung der höchsten Idee Subjectives und Objectives nicht vorausgesetzt, sondern vielmehr angedeutet werden, daß beide als Entgegensetzte oder Verbundene eben nur aus jener Identität begriffen werden sollen. — Jene gleich reine Absolutheit, jene gleiche Identität des Subjectiven und Objectiven, war, was wir in dieser Beziehung als die Identität, das gleiche Wesen des Subjectiven und Objectiven, bestimmt haben."

Unter der Unmittelbarkeit hat man daher nicht die Relationslosigkeit zu verstehen, sondern die erste, einfachste Verbindung oder Einheit. Diese Unmittelbarkeit ist überall vorhanden; denn nichts kann ohne einen Act gewußt werden. Der Act selbst aber liegt über jede Reflexion des Actes hinaus. Was angeschaut wird, ist kein Gegenstand des Nachdenkens, außer es wird zum Ausgangspunkte für ein Object genommen, das nicht angeschaut wird.

Der Unmittelbarkeit, welche in der Anschauung liegt, steht aber eine andere entgegen, welche völlig ohne Reflexion ist. Man nennt sie Erfahrung. Die Erfahrung kündigt sich als dasselbe für die Thätigkeit des Menschen an, was in der

---

*) Ideen zu einer Phil. der Natur. II. Aufl. S. 71.

Anschauung sich für das Erkennen ankündigt. Sie liegt in demselben Gebiete, aber ihr Object ist das Gefühl, theils das active, theils das passive. Die Anschauung reicht weiter, als das Gefühl oder die Erfahrung, nach Außen; das Gefühl aber nach Innen. Der Mensch fühlt sich selbst; er ist mit sich selbst im Contacte, ohne sich anzuschauen. Diese innere Thätigkeit, welche ganz mit dem Subjecte verwachsen ist, ist eine unmittelbare Berührung mit einem andern, sohin unmittelbare Einheit mit einem Andern, wie das Anschauen. Die Erfahrung steht somit der Vermittlung mit einem Entfernten durch das Denken, Hören oder Glauben entgegen.

Diese innere Inhäsion ist es ferner, wodurch wir mit der exoterischen Welt zusammenhängen, und welche über jede Reflexion hinausliegt. Dieses Gefühl liegt in dem rein activen Gebiete, worin auch die Intelligenz ruht. Hier findet eine primitive Vermittlung statt; die Sprache nennt das Vermögen für dieses unmittelbare Hören und Sprechen die Vernunft, für das unmittelbare Nehmen und Geben den Willen. Jedes Vermögen ist in gleicher Weise activ, wie passiv; darum liegt auch in dem vernehmenden Vermögen die Kraft der Anschauung.

Sonach ist die Vernunft, welche über den Verstand hinausliegt, nicht bloßes Perceptionsvermögen, sondern auch active Kraft. Ist die Vernunft vernehmend, so ist sie sowohl im Vernehmen als auch im Geben oder dem entsprechenden Worte im Sprechen activ; jedoch dort mit überwiegender Passivität, hier mit überwiegender Activität. Es zeigt also von Unkenntniß, wenn man den Verstand über die Vernunft setzt, weil man doch erst durch den Verstand das Wissen habe, wobei man die Vernunft als bloß passives Vermögen auffaßt.

Es liegt also über dem Schauen, das der Vernunft als dem idealen Vermögen zukommt, noch eine höhere, gleichsam eine Erfahrungserkenntniß. Denn das geistige Anschauen ist bereits ein Vermitteltes, wo sich der Geist von dem reinen

Thun losgerissen und dafür ein Bild gesetzt hat. Aber in Bezug auf die Reflexion ist das Anschauen das erste, unmittelbare Erkennen.

Sonach geht auch die Anschauung in ein rein actives Gebiet zurück, wo das Subject nicht mehr einem Objecte, sondern nur einem Subjecte gegenüber steht, der Geist nur vom Geiste erleuchtet wird. Das geistige Vernehmen und Reden ist zwar kein solches von Angesicht zu Angesicht, aber die Sprache hat für jene über das Persönliche hinausliegenden Acte keine andern Begriffe gebildet, als die von Vernehmen (Vernunft) und Wollen (Wille). Von Seite des vernehmenden Subjectes ist noch keine persönliche Thätigkeit eingetreten. Das sprechende Subject steht über dem vernehmenden. Daher wird nur von Seite des sprechenden Subjectes eine persönliche Thätigkeit erfordert, welches erst das empfangende zur Selbstthätigkeit bringen soll.

Ist also die erste selbstbewußte Thätigkeit im Erkennen die Anschauung nach allen ihren Stufen, so ist die Thätigkeit, welche die Anschauung veranlaßt, erleuchtend. Im Anschauen ist nämlich das Licht das Medium, wodurch der Geist mit dem Objecte in Verbindung steht; folglich entspricht dem unpersönlichen Anschauen die Erleuchtung.

Das Licht hat die Eigenschaft der Erwärmung, Erzeugung und Belebung. Ein solcher Vorgang im Menschen, der allerdings seiner Selbstthätigkeit im Wissen vorangehen muß, geht auch überhaupt aller Selbstthätigkeit voran, weil dadurch erst die Selbstthätigkeit entsteht. Ist aber diese erwacht, so ist das Gefühl, als ein Langen, Bewegen und Verlangen, vorhanden. Sonach ist das Vernehmen, welches gegen die reine persönliche Thätigkeit als Hören sich offenbart, primitiv ein Aufnehmen und Bewegtwerden.

Die Anschauung hängt daher innigst mit der Erfahrung zusammen. Ohne Erfahrung in dieser primitiven Weise keine Anschauung und somit kein Wissen. Jede Erfahrung ist aber eine Theilnahme an etwas, von einem Ternare, wo ein

Glied ebenfalls das Subject bildet. Man kann, wenn das erkennende Subject bereits thätig ist, das Anschauen die ruhende, passive, das Wollen aber die bewegliche, active Anschauung nennen.

Hieraus ergibt sich die Richtigkeit der Behauptung, daß wir Alles in Gott anschauen. Denn es ist keine reale, persönliche Anschauung möglich, wohl aber eine geistige, ideale, welche aber schon vermittelt ist. Wir schauen nicht Alles in Gott an, weil wir Gott nicht selbst anschauen; daher kann nur von einer Reflexion die Rede sein, wornach die uns vermittelte Erkenntniß von Gott als die maaßgebende der andern angenommen wird.

Hieraus ergiebt sich ferner die Falschheit der sogenannten innern Offenbarung im Gegensatze gegen die äußere. Ueberhaupt ist jede Offenbarung eine äußere; sonst entsteht ein Dualismus, der nicht erklärt werden kann. Der Geist kommt nur durch einen persönlichen Act, der zugleich Sprechen ist, zum Wissen. Geht man an der Kette des Wissens zurück, nimmt man das Geschlecht als ein Ganzes, oder in seinem Stammvater, so entsteht das Anschauen nur durch die Rede des höchsteu Wesens. Dieß ist also der Grund zu unserm Erkennen.

Wollte man die innere Offenbarung, von jeder historischen Vermittlung abgeschnitten, zur Ursache des Erkennens machen, — was ohnehin einen Widerspruch in sich enthält — so müßte man diesen Vorgang in ein Sprechen verwandeln. Aber alles Sprechen ist kein inneres, sondern bereits ein äußeres, dem andern Acte vorhergehendes. Daher läßt diese Ansicht die zwei Subjecte in Ein Subject zusammenfließen, und macht dadurch Alles unerklärlich.

Sonach gibt es drei Wege, auf denen der Mensch sowohl unmittelbar, d. h. durch einen Act, zur Erkenntniß der Außenwelt kommt, und wodurch er fortwährend damit verbunden steht. Wenn in der Anschauung überhaupt die unmittelbare Erkenntniß liegt, so kann sie eine reale oder ideale sein.

In der realen ist das Object präsent, in der idealen durch eine Form vorhanden. Die erste Vermittlungsart bezieht sich nur auf wenige Objecte; daher tritt für die Ideenwelt, die eigene Persönlichkeit, die Erfahrung ein. Für die andere Welt gibt es nur eine ideale Anschauung, welche durch eine Persönlichkeit vermittelt wird. Das Medium ist die Sprache, als äußere Thätigkeit.

Es erfordert die Bilderwelt selbst einen höhern Vorgang; die ideale Anschauung bedarf der Erfahrung und Vernehmung; die Vernehmung des Wortes. So viel ist indessen ohne alle Reflexion klar, daß es ein Ursubject, welches über alle Endlichkeit erhaben ist, geben müsse.

b.

Vernehmen, Fühlen und Anschauen sind jene Acte des Subjectes, wodurch es mit der Außenwelt in unmittelbarer Verbindung steht. Während das Anschauen nach Außen, das Fühlen nach Innen geht, sind in dem Vernehmen beide Seiten vermittelt. Aber den Grund vom Wissen bildet nur die ideale Anschauung. Diese ist nicht bloße Intuition und bloße Reflexion, sondern Speculation, Anschauung in einem dritten.

Dem Subjecte bleibt immer die Außenwelt ein Jenseitiges; aber im Wissen wird sie in das subjective Bereich hereingezogen. Dieses subjective Nachbild wird gegen die Subjection selbst wieder eine Objection. Wird nun in rückläufiger Bewegung die Vielheit wiederum in die Einheit aufgelöst; so muß die objective Welt immer in jenem trinären Verhältnisse erscheinen. Es kann also keine Form der objectiven Welt vorangehen, noch die Jenseitigkeit verschwinden.

Alles, was der Geist anschaut, ist nur ein Dieses, ein Einzelnes oder die Form desselben. Aber die Anschauung ist die erste Thätigkeit im Erkennen. Zu dieser tritt eine zweite verbindende, organisirende, wodurch eine Vielheit zur Einheit

gebracht wird. Das Eine ist entweder in der Ideal- oder Realwelt, je nachdem man im Denkprozesse einen Ausgang nimmt. Der Geist hat das Bild des Dreieckes in sich; es ist eine objective Totalität. Es liegt zwischen einer zweifachen Thätigkeit als Wegzeiger. Hat man die Idee des Dreieckes, so paßt dieß auf alle Dreiecke; der Mensch erkennt, wenn er in einer unterständlichern Sphäre Dreiecke nach der verschiedensten Form sieht, an ihnen dasselbe Ideal abgedrückt. Er faßt eine Vielheit immer in einer Totalität zusammen, z. B. Baum.

Dieser Richtung steht eine andere entgegen, wornach man an dem Dreiecke Elemente, Linien und ihre Richtungen, also Seiten und Winkel unterscheidet. Man kann diese im Gegensatze zur vorigen die reale nennen. Was im Dreiecke durch einen Blick vereinigt ist, das ist hier in eine Totalität aufgelöst. Dort ist die höhere, hier die summarische Einheit; dort die organische, hier die reflectirte Einheit.

Man kann in beiden Richtungen auch eine vereinzelnte Betrachtung eintreten lassen, so daß man die Linie, den Winkel u. s. w. gegen das Dreieck vergleicht. Das Dreieck enthält nun alle diese Elemente nicht als ihre Summe, nicht als ihr Allgemeines, sondern als individuelle Einheit. Daraus ist klar, daß erst durch die gegenseitige Beziehung und Vergleichung das Allgemeine und Besondere entsteht, und daß es außer diesen nur Individuelles gibt.

Wird aber das Allgemeine und Besondere festgehalten, so ist es das Besondere nur im Gegensatze zum Allgemeinen und das Allgemeine im Gegensatze zum Besondern. Es gibt nur einen Punkt, weil es einen Körper gibt, und einen Körper, weil es einen Punkt gibt.

Zwischen der Idee und dem Begriffe liegt also das Allgemeine und Besondere. Dort liegt die ideale Einheit, hier die reflexive Einheit, während das Allgemeine das Eine als bezogen auf das Enthaltene ist (unum, quod est versum = universale). Das Allgemeine ist das Eine, welches das durch

Reflexion Unterschiedene als Einzelnes in höherer Einheit verknüpft.

Hier wird also das Eine im Denken nachgebildet, und zwar durch die Reflexion. Aber das Eine kann selbst auf mehrere Einheiten bezogen werden, so daß das Eine nur im Denken liegt, z. B. das Thier gegen alle Thiere, der Mensch gegen alle Menschen. So entsteht das Ideal, weil hier zur Anschauung noch die Sache sich verknüpft, also die Idee des Menschen gegen alle Menschen. Es gibt aber kein Ideal außer dem Denken als Einheit; denn nur, was Einheit hat, besteht. Das Ideal ist aber nur eine bezogene Einheit.

Das Ideal ist daher nicht die Summe des Besondern, wie der Begriff die Summe des Unterschiedenen gegen eine lebendige Einheit ist. Das Ideal geht ferner nicht in das Besondere auseinander; denn jedes Individuelle ist reicher als das Ideale. Es kommt zum Ideale nicht erst ein Plus hinzu, damit ein Individuum entstehe, sondern es entsteht dieser Gegensatz durch die Vergleichung eines höhern Ternars gegen einen niedern. Es werden Mittelglieder ausgelassen. Denn die höhere Einheit, z. B. Mensch, ist nur gegen die Menschen bezogen eine Einheit, um diese Einheit einer andern, z. B. der Thierwelt, gegenüberzustellen.

Das Ideal entsteht also weder allein durch Abstraction, noch durch Synthese, sondern durch beide Thätigkeiten, durch Speculation. Das Ideale kann man daher nicht dem Particularen entgegensetzen, sondern nur dem Individuellen; denn das Particulare, durch Reflexion entstanden, hat keine Individualität, wie das dem Idealen entgegengesetzte Objective.

Das Ideal ist daher eine Concentration im Wissen, der eine reale Anschauung vorhergegangen ist; oder es ist das Centrum der vereinzelnten idealen Anschauung. Diese particularisirte Idealanschauung entspricht der Reflexion, während die Idee diesem Centralbilde entspricht. Daher gilt — alle Menschen — in der Logik so viel als — der Mensch. Das Ideal ist nicht das Urbild im Gegensatze zu einem Nachbilde;

denn das Original muß mit dem Nachbildlichen in eine und dieselbe Sphäre fallen. Das Original kann nicht dem Denken, das Nachbildliche aber der Realwelt angehören.

Aber im Ideale liegt der Uebergang vom Urbilde zum Nachbildlichen. Das Ideal ist Gattungseinheit, insoferne eine Vielheit des Individuellen im Denken zur Einheit gestaltet wird. Es ist also selbst nichts Individuelles; das Urbild aber ist reales Centrum, nicht mehr bloß ideales. Es ist selbst ein Individuum, aber nicht in coordinirter Weise. Eine solche Concentration gibt es in jedem Reiche oder Universum. So wird der Mensch als der Mikrokosmus der Natur aufgefaßt; indem er weder die Summe der Natur, noch das Ideal der Natur, sondern ihre lebendige Einheit ist. Aber er ist eine Einheit und darum eine Totalität, wie es alle peripherischen Formen sind. In dem Staate sammeln sich die Individuen um ein Individuum, das ihr Haupt ist, wie im Leibe das Haupt das Centrum des Leibes, aber nicht das Ideal ist.

Wird nun ein solches Centrum mit dem Peripherischen verglichen, so entsteht das Verhältniß des Urbildes zum Nachbilde, des Centralen zum Peripherischen. Das Peripherische ist eine Vielheit, welche das Centrale, wie das Particulare das Allgemeine darstellt. Daher gibt die Summe des Peripherischen nicht das Centrale; im Wissen gefaßt erreicht es nur das Ideal, wiewohl nicht als reflexive Einheit. Es kann aber das Peripherische, das endlich und in sich nicht geschlossen ist, nicht für sich allein gedacht werden, wie die Reflexion immer eine höhere Einheit erfordert. Hingegen besteht das Centrale vor dem Peripherischen und ohne das Peripherische in sich selbst.

Das Ideale ist daher dasselbe für die intellectuelle Anschauung, als es das Urbildliche für die reale Anschauung ist. Somit geht dem Ideale immer ein äußeres, lebendiges Urbild vorher, während es selbst das Prototypische für die Reflexion ist. Erst in dem realen Bilde ist die Wirklichkeit erreicht,

und somit der Geist von der Reflexion wieder zur Intuition zurückgekehrt. Die dazwischen liegenden Acte sind Mittelglieder, welche alle auf der Anschauung ruhen.

Das Bild ist daher jeder Zeit nur in einem speculativen Acte möglich, worin es auf seinen Gegensatz bezogen wird. Das Bild steht so der Sache gegenüber; ist die Sache der Realwelt zu überantworten, so das Bild der idealen. Wird aber das Bild mit der Sache zu einem Ternare vereinigt, so entsteht das Ideale, welchem ein anderer Gegensatz entspricht, nämlich das Reale, so daß also der erste Bezug hier mit in die Betrachtung aufgenommen wird. Wird aber das Bild über die Anschauungssphäre hinausgerückt, so entsteht das reale Bild.

Das Bild ist jeder Zeit eine Einheit; aber der Geist zergliedert die Einheit in die Vielheit. So entsteht ein nachbildliches Verhältniß. Trat dort das Gleichbildliche hervor, so hier das Nachbildliche. Es ist aber die Natur des Nachbildlichen, daß eine Vielheit zur Darstellung erfordert wird. So findet hier eine Synthese des Einzelnen statt, woraus der Begriff sich bildet. Das Einzelne ist aber hier kein Individuelles, sondern ein durch Nachbildung Entstandenes, wie die Theile gegen das Ganze gehalten. Das Besondere entsteht durch Sonderung von einem Individualganzen in dem Denken.

Entzieht sich aber das Besondere dieser geistigen Thätigkeit, ist es ein Realganzes, oder ein Individuum, so ist die centrale Einheit entweder ein Individuum, oder eine ideale Einheit. Jene Einheit, die zugleich Individuum ist, ist das Urbild des Peripherischen; wird aber die Grenze enger gezogen, so ergibt sich das intellectuelle Vorbild, das Ideal.

Zwischen beiden Reihen herrscht daher eine beiderseitige Ergänzung, dort das primitive, hier das secundäre Verhältniß. Das secundäre Gebilde ist beschränkt, in sich begrenzt, theils wegen der Vielheit, theils wegen des Mangels an lebendiger Einheit. Es begrenzt sich also gegenseitig, ohne

in sich selbst vollkommen zu sein. Der Mangel der Insichheit macht es beschränkt, der Mangel der Umschlossenheit endlich. Das Primitive hingegen ist wegen der Insichheit und Centralität geschlossen, und, weil die Theile in sich selbst gefaßt sind, sich selbst Grenze. Der Selbstbesitz, die Selbsterfüllung ist daher im Gegensatze zum Endlichen, Relativen und Beschränkten das Unendliche, Absolute und Ewige.

c.

Indem der Geist über die Reflexion hinaus in die freie Thätigkeit sich erhebt, steht seinem Blicke eine Welt gegenüber, deren Herr und Schöpfer er nicht sein kann, weil sie selbst zu seiner Thätigkeit nothwendig ist. Aber in diesem höhern Blicke des Geistes sind die Reflexionen als Momente enthalten, welche zusammen ein höheres Gebiet darstellen.

Daher ist diese stufenmäßige Betrachtung kein Proceß der Sache selbst, wie es der Absolutismus will. Im ersten Momente steht dem Geiste eine objective Welt gegenüber, welche gegen das Denken nicht endlich, oder nur ein Schein ist. Das Denken ist nicht das Allgemeine oder Absolute gegen das Seiende. Zuerst verwechselt man das Allgemeine mit dem Absoluten, verlegt dieses in den Begriff und macht endlich alles Andere nur zu einem Scheine. Das Besondere, Endliche, Viele, Zufällige, Einzelne, und Individuelle sind dem Absolutismus identische Ausdrücke.

Zunächst wird Gott als das Allgemeine aufgefaßt. So sagt Hegel: *) „Mit der Hinweisung auf diese in unsrer Wissenschaft sich selbst rechtfertigende Entwicklung nehmen wir es zunächst als eine Versicherung auf, daß es Resultat der Philosophie ist, daß Gott das absolut Wahre, das an

---

*) Hegels Werke. XI. S. 88.

und für sich Allgemeine, Alles Befassende, Enthaltende und Allem Bestandgebende ist. Und in Ansehung dieser Versicherung können wir uns ebenso zunächst auf das religiöse Bewußtseyn berufen, welches die Ueberzeugung hat, daß Gott das absolut Wahre überhaupt ist, von dem Alles ausgeht und in das Alles zurückgeht, von dem Alles abhängig ist, und daß sonst Anderes nicht absolute, wahrhafte Selbstständigkeit hat." Indem Gott als das Allgemeine gefaßt wird, steht er dem Besondern und Vielen als ihr Begriff gegenüber; er ist nur ihre summarische Einheit.

Aber Gott kann sich in dieser Allgemeinheit nicht halten; denn im Denken steht dem Allgemeinen immer das Besondere und zwar zu gleicher Zeit gegenüber. Nach dem Absolutismus wird nun das Allgemeine selbst endlich, geht über, oder weil die objective Welt nur ein Mythos für diese falschen Denkformen ist, so geht Gott selbst über zur Besonderung. „Das Erste, sagt Hegel, *) ist diese göttliche Allgemeinheit, der Geist ganz in seiner unbestimmten Allgemeinheit, für welchen durchaus kein Unterschied ist. Auf dieser absoluten Grundlage — wir sprechen das zunächst noch als Factum aus — kommt nun aber auch der Unterschied überhaupt hervor, der als geistiger Unterschied Bewußtseyn ist und damit erst fängt die Religion als solche an. Indem die absolute Allgemeinheit zum Urtheil, d. h. dazu fortgeht, sich als Bestimmtheit zu setzen, und Gott als Geist für den Geist ist, so haben wir den Standpunkt, daß Gott Gegenstand des Bewußtseyns und das im Anfang allgemeine unterschiedliche Denken in das Verhältniß eingetreten ist."

Indem aber das Allgemeine endlich wird, hört Gott auf Gott zu sein, und Gott wird die Welt. So ist das Allgemeine concret geworden. „Der absolute Geist in seinem Bewußtseyn ist Sich-Wissen; weiß er Anderes, so hört er auf, absoluter Geist zu seyn."

---

*) Daselbst. S. 97.

„Jener Gang also, — heißt es weiter *) — der sich zunächst als ein Gang vor der Religion zeigte, wo vom Unmittelbaren begonnen wird, ohne Bezug auf Gott, so daß Gott dadurch erst wird, ist nun vielmehr Moment innerhalb der Religion selbst, aber in anderer Gestalt und Form als in jener ersten Weise, wo er gleichsam nur unbefangen in Rücksicht auf Gott ist; hier ist vielmehr Gott schlechthin das Erste und jener Gang die Thätigkeit und Bewegung der Idee des absoluten Geistes in ihr selbst. Der Geist ist für sich, d. h. macht sich zum Gegenstand, ist gegen den Begriff für sich selbst bestehend, das, was wir Welt, Natur heißen: diese Diremtion ist erstes Moment. Das Andere ist, daß dieser Gegenstand sich selbst zurückbewegt zu dieser seiner Quelle, der er angehörig bleibt und zu der er sich zurückbegeben muß; diese Bewegung macht das göttliche Leben aus. Der Geist als absoluter ist zunächst das Sicherscheinende, das für sich seyende Fürsichseyn; die Erscheinung als solche ist die Natur, und er ist nicht nur das Erscheinende, nicht nur das Für-Eines-, sondern das Fürsichselbstseyn, das Sicherscheinende, damit ist er denn Bewußtseyn seiner als Geist. So ist das zunächst als Nothwendigkeit betrachtete Moment innerhalb des Geistes selbst und wir haben dem Wesen nach jene Nothwendigkeit auch innerhalb der Religion, aber nicht als unmittelbares Daseyn, sondern als Erscheinung der Idee, nicht als Seyn, sondern als Erscheinung des Göttlichen.

Die concrete Erfüllung des Begriffs der Religion ist nun seine Producirung durch sich selbst. Er selbst ist es, der sich concret macht, und sich zur Totalität seiner Unterschiede vollendet, so daß der Begriff, indem er nur durch diese Unterschiede ist, sich selbst zum Gegenstand wird. Der Begriff, den wir so festgestellt haben, ist das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, dieß Selbstbewußtseyn, daß er für sich ist;

*) Daselbst, S. 201.

für sich ist er Geist; das, worin ein Unterschied seiner von ihm ist, dieß ist das Moment der Natur. Popular gesprochen heißt dieß, Gott ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen, der Geist ist aber Herr der Natur, so daß beides nicht mit gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, daß die Einheit der Geist ist, kein drittes, worin beide neutralisirt werden, sondern diese Indifferenz beider ist selbst der Geist. Er ist ein Mal eine Seite und das andere Mal das, was über die andere Seite übergreift und so die Einheit beider ist. In dieser weiteren concreten Bestimmung des Geistes geschieht es, daß der Begriff Gottes sich zur Idee vollendet." *)

Hierin zeigt sich die ganze Nacktheit und Machtlosigkeit der dialektischen Bewegung, in welcher nichts einen festen Bestand hat, als nur die drei Negationen.

Was zuerst den innersten Kreis betrifft, welcher in der Unität des Allgemeinen und Besondern, der Idee und der Sache besteht, so ergibt sich eine völlige Verkehrung. Denn als dieses Erste wird der Begriff, das Allgemeine, die Idee gesetzt, aber nicht so, als wären sie nur eine Concentration, die Verinnerlichung eines äußern Kreises, welche beide zusammen bestehen, sondern das Allgemeine ist Alles, es gibt nur Eines.

Indem dieses Erste bald Allgemeines, bald Begriff, bald Gott, bald Unendliches, bald Absolutes genannt wird, muß auf ihre völlige Gleichheit geschlossen werden. Hegel kennt keinen Unterschied zwischen der Idee und dem Begriffe, ja ihm ist die Idee nur so viel als Art, welcher eine Vielheit entgegensteht. „Das Daseyn ist Qualität — will Hegel **) — sich selbst gleiche Bestimmtheit oder bestimmte Einfachheit, bestimmter Gedanke; dieß ist der Verstand des Daseyns. Da-

---

*) Daselbst, S. 201, 202.

**) Werke II. (Phänomenologie) S. 43.

durch ist es νοῦς, als für welchen Anaxagoras zuerst das Wesen erkannte. Die nach ihm begriffen bestimmter die Natur des Daseyns als εἶδος oder ἰδέα, d. h. bestimmte Allgemeinheit, Art. Der Ausdruck Art scheint etwa zu gemein und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu seyn, die zu dieser Zeit grassiren. Aber in der That drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus, als Art."

Diese erste Reihe von Bestimmungen, in denen man den Mangel an richtigen und festen Begriffen erkennt, wird ganz absolut gedacht, losgerissen von der zweiten Reihe. Daher tritt das Geschäft der Negation ein, welche in die zweite hinüberführt. Die Idee wird zur Bestimmtheit, das Allgemeine zur Besonderheit, der Begriff zur Sache. In der That aber bestehen beide im Denken zumal, indem sie nur Ineinsbildungen eines äußern Kreises sind. Es gibt keine Anschauung ohne Angeschautes, keinen Begriff ohne Sache; also kann nur aus dem Dualismus die negative Dialektik hervorgehen, wo das nominalistische erste Glied sich zum zweiten umgestaltet. Dieses zweite Glied ist nun bald Erscheinung, bald Natur, bald Welt, bald Besonderheit, wie es gerade die Bewegung erfordert.

Wie aber verhält es sich mit der dritten Negation? Das Erste soll der Geist, das Zweite aber die Natur sein. Allein hier wurde schon ein Irrthum begangen. Wie entsteht der Geist? Er entsteht nur durch Bewegung aus der Abstraction in die Concretion. Er ist also selbst schon das Moment, welches die Natur einnimmt; aber dennoch soll er die Einheit sein. Oder es wird nach Bequemlichkeit für dieses Prinzip Gott gesetzt, und er als Einheit des Geistigen und Natürlichen erklärt. Hier ist also der Geist ein Mal eines von den entgegengesetzten Gliedern, das andere Mal aber die Einheit, was völlig unmöglich ist.

Hegel gelangt also im Verlaufe zu einer Unterlage, weil er von der Einheit spricht. Allein hier erscheint diese Unter-

lage selbst als das erste Moment, von dem er ausgegangen; denn die Einheit, welcher etwas gegenübersteht, ist selbst nichts Anderes, als die sogenannte Hegelsche Abstraction; würde noch hinzugesetzt werden, daß die Einheit, das Prinzip von der Einheit, lebendiges Prinzip sei, so wäre man wiederum nicht über die Abstraction hinausgeschritten. Wie sollte am Ende ein Organismus entstehen können, da im Anfange nur ein Dualismus vorhanden ist? Zudem kann von keinem Concreten die Rede sein, wo die Natur nur ein Moment des Geistes ist. Das Concrete erfordert Elemente.

Indem bei Hegel Alles in die absolute Idee zusammenläuft, so wollen wir diese näher betrachten. Es heißt: *) „Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Object sie ist; — ein Object, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiemit die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee.“ Was ist aber die sich selbst denkende Idee, um die andern Ungereimtheiten zu übergehen? Die sich selbst hervorbringende, und sich erscheinende Idee, die sich selbst ein Anderes wird. So erscheint die dritte Negation nur als die Composition der beiden ersten; es wurde nicht zum organischen Verbande vorgedrungen.

Indem aber der Absolutismus die innere, vorbildliche Sphäre ganz vernichtete, ging auch die äußere damit zu Grunde. Daher die Erscheinung, daß mit Gott dasselbe Spiel, wie mit der Idee, dem Begriffe getrieben wird. Gott gibt nur die Maske her, hinter welche sich dieses widernatürliche Spiel versteckt und sein Unwesen treibt.

Weil das innere Centrum keine Stetigkeit hat, müssen die Kreise selbst ineinander fallen. Daher ist alles Aeußere

---

*) H. W., VI. Encykl. §. 236. S. 408.

schon urbeginns etwas der Idee Unangemessenes, nur die Verkörperung der Idee, und somit der ganze Inhalt der Religion nur eine Darstellung der dialektischen Klopffechterei. Aber die Schuld fällt nicht auf die Sache, sondern nur auf die negative Wissenschaft zurück.

II. Moment.

a.

Im ersten Momente erkannten wir ein trinäres Wirken des Geistes, welcher in einem Gesammtblicke das Ideale und Reale, das Urbildliche und Nachbildliche zusammengedrängt anschaut. Es ist die Anschauung dieses Centrum, in der Mitte als leuchtender Strahl, dort in der Concretion, hier als nachbildliche Vielheit erscheinend.

Hat sich nun die Anschauung, deren Mittelpunkt die intellectuelle, nicht reale ist, bis zu einer über die enge Grenze der nachbildlichen Welt hinausliegenden Sphäre erhoben, so muß es noch in einem höhern Grade bei der Kraft der Fall sein, die wir als das Centrum des Gefühles bezeichneten. Diese soll nun bestimmt werden.

Der Ausgangspunkt kann nur das Denken sein. Das Denken ist im Grunde nicht productiv, sondern nur anschauend, zergliedernd und vereinigend. Es hat daher schon ein Object, das nicht mehr producirt werden kann, welches die Grundlage des Denkens ist. Wollte man dieses bestreiten, so müßte man zum Anfange der Abhandlung zurückgehen, wo die Unmöglichkeit einer solchen Annahme dargethan ist.

Gibt es nun eine Welt vor dem Denken, so jedoch daß im Denken die nachbildliche mit der urbildlichen zusammenbestehen, so muß sie auch auf eine höhere Weise als durch das Denken, das Anschauen mit dem anschauenden Subjecte

verbunden sein. Denn das Denken kann nur eintreten, wenn ein höherer Verband mit der Realwelt vorhanden ist.

Gehen wir nun zum Subjecte zurück, so muß neben der Intelligenz noch eine andere Kraft wirken, und zumal wirken. Denn schon im Denken ergab sich ein ternarer Bezug, der zumal vorhanden ist. Es kann das Allgemeine nicht zum Besondern sich umgestalten; der Geist hält beide zumal fest und betrachtet sie in der Einheit. Also muß über dem Denken neben dem anschauenden Vermögen, — denn dieses ist die Intelligenz in höchster Weise — noch ein anderes vorhanden sein. Dieses nennt die Sprache den Willen, und legt ihm die Freiheit, sowie die Freithätigkeit zu. Er ist strebendes, wollendes Vermögen; sein Ziel ist der Genuß (fructio), die Verwandlung sein Prinzip, die Verähnlichung seine Mitte.

Auch in dieses Gebiet hat sich der Absolutismus wieder eingedrängt und dieselbe Verwüstung, wie anderwärts angerichtet. „Ich bin Wille — sagt Hegel *) — nicht nur Begierde, habe nicht nur Neigung; — Ich ist das Allgemeine — als Wille aber bin ich in meiner Freiheit, in meiner Allgemeinheit selbst, in der Allgemeinheit meiner Selbstbestimmung, und ist mein Wille vernünftig, so ist sein Bestimmen überhaupt ein allgemeines, ein Bestimmen nach dem reinen Begriff. Der vernünftige Wille ist sehr verschieden vom zufälligen Willen, vom Wollen nach zufälligen Trieben, Neigungen; der vernünftige Wille bestimmt sich nach seinem Begriffe, und der Begriff, die Substanz des Willens ist die reine Freiheit, und alle Bestimmungen des Willens, die vernünftig sind, sind Entwicklungen der Freiheit, und die Entwicklungen, die aus den Bestimmungen hervorgehen, sind Pflichten.

Solcher Inhalt gehört der Vernünftigkeit an, er ist Bestimmung durch, nach dem reinen Begriff und gehört also

---

*) Daselbst, S. 131, 132.

ebenso dem Denken an: Der Wille ist nur vernünftig, insofern er denkend ist. Man muß daher die gewöhnliche Vorstellung aufgeben, nach welcher Wille und Intelligenz zweierlei Fächer sind und der Wille ohne Denken vernünftig und damit sittlich seyn kann. So ist auch von Gott schon erinnert, daß dieser Inhalt ebenso dem Denken angehört, daß der Boden, auf dem dieser Inhalt aufgefaßt, ebenso wie erzeugt wird, das Denken ist."

Der Wille wird zur Intelligenz verwandelt, indem es zu seinem Wesen gehören soll, zu denken. Indem aber wiederum das Allgemeine das Wesen der Intelligenz ist, so ist der Begriff auf der einen Seite theoretisch, auf der andern praktisch. Es ergibt sich hier wieder dasselbe Spiel, in dem der Begriff sowohl die eine Seite, als auch zugleich die höhere Einheit ist. Daher diese Verflüchtigung schon in der praktischen Vernunft von Kant vorkommt. Es kann nur gesagt werden, daß die Intelligenz und der Wille concurriren, aber nimmer wird die Intelligenz oder die Vernunft selbst praktisch.

Indem beide für ein und dasselbe Object nothwendig sind, bestehen sie zusammen; es tritt nicht ein Vermögen nach dem andern auf. Aber über ihnen kann es auch kein anderes mehr geben; denn dieß wäre als Grund beider selbst nur reine Thätigkeit oder reines Sein; beides aber, absolut genommen, ist unmöglich. Intelligenz und Willen bestehen zumal in einem andern Vermögen, wofür die Sprache kein bestimmtes Wort gebildet.

Wie nach Hegel die Idee eine Seite und zugleich die Einheit vom Gegensatze ist, so ist nach Schelling das Prinzip, das heoretische und practische Philosophie verbindet, selbst ein Act ohne Reflexion, also auf der einen Seite Einheit, auf der andern doch zugleich eine Seite. Davon finden sich folgende Bestimmungen. „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben:

Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden *)". Dagegen ist zu sagen, daß das Wollen ein Act, ein Act aber ohne Substanz nicht möglich ist. Wollen ist also nicht Ursein, sondern nur ein coordinirtes Vermögen. Hegel redet von dem zufälligen, unvernünftigen Willen, dem bloßen Streben, weil er die Einheit mit der Intelligenz, die eine primitive ist, übersah. Es ist nun ebenso das Wollen kein Ursein; der Act läßt sich nicht erklären.

Daher gibt es keinen absoluten Willen im Gegensatze zum endlichen oder erscheinenden. Dahin sind Schellings Worte zu erklären: **) „Fassen wir jetzt alles zusammen, worüber wir einig geworden sind, so sind es folgende Sätze:

1) Vom absoluten Wollen (!) geht das Gesetz aus. Der Wille, insofern er gesetzgebend, d. h. absolut ist, kann weder frey noch unfrey (!) heißen, denn er drückt im Gesetze nur sich selbst aus.

2) Ohne absoluten, gesetzgebenden Willen wäre Freyheit eine Chimäre. Der Freyheit aber werden wir uns nicht bewußt, als durch Willkür, ***) d. h. durch die freye Wahl zwischen entgegengesetzten Maximen, die sich wechselseitig ausschließen und in Einem und demselben Wollen zusammen nicht bestehen können.

3) Das Gesetz des absoluten Willens, insofern es zur Maxime werden soll, gelangt durch die Vernunft zur Willkür. Die Vernunft ist nicht selbst das Uebersinnliche in uns, wohl aber, was das Uebersinnliche in uns ausspricht.

4) Die Willkür, als die Erscheinung des absoluten Willens (!), ist von diesem nicht dem Prinzip, sondern nur

---

*) Schelling, Wesen der mensch. Freiheit. S. 419.

**) Philosophische Schriften. S. 324.

***) Wie kann der Wille dem Willen positiv entgegengesetzt sein, der nur eine Erscheinung und kein ursprünglicher Gegensatz ist!

ihren Schranken nach verschieden (!), dadurch, daß ein positiv entgegengesetzter Wille ihr widerstrebt. Die Willkür also kann erklärt werden, als der absolute Wille, unter den Schranken der Endlichkeit.

5) Würde der absolute (reine) Wille nicht durch einen entgegengesetzten beschränkt, so könnte er seiner selbst, d. h. seiner Freiheit nicht bewußt werden; und umgekehrt: wäre der empirische Wille (dessen wir uns bewußt werden), vom absoluten nicht bloß seinen Schranken, sondern dem Prinzip nach verschieden *), so gäbe es abermals kein Bewußtseyn der Freiheit in unserm empirischen Wollen.

6) Vom Standpunkt des Bewußtseyns angesehen, besteht die Freiheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Gesetz, jetzt das entgegengesetzte Prinzip in unsre Maxime aufnehmen, und eben diese Unmöglichkeit, uns den absoluten Willen anders vorzustellen, ist der Grund aller Endlichkeit.

7) Durch diesen Begriff der Willkür aber, als welcher bloß zu der Art und Weise gehört, wie wir uns selbst vorstellen, kann das Uebersinnliche in uns nicht definirt werden."

Es kann also, ohne sich selbst zu widersprechen, keinen absoluten Willen geben, weil dieser sich selbst beschränken, also aufheben müßte, was widersinnig. Es gibt nur Einen Willen, der seine Grenze an der Intelligenz und dem Sein hat, welche drei den substanzialen Organismus bilden.

Aber wiederum muß der Absolutismus die Intelligenz und den Willen als ein und dasselbe Vermögen setzen, wie es Schelling mit den Worten erklärt: **) „In der theoretischen Philosophie, d. h. jenseits des Bewußtseyns entsteht mir

---

*) Widerspricht offenbar dem 4) Gesagten, daß die Willkür vom absoluten Willen nicht dem Prinzipe nach verschieden ist, während sie hier doch so erklärt wird.

**) System des tr. Ideal. S. 329.

das Object gerade so, wie es mir in der practischen, d. h. diesseits des Bewußtseyns entsteht. Der Unterschied des Anschauens und des freyen Handelns ist nur der, daß das Ich im letztern für sich selbst producirend ist. Das Anschauende ist wie immer, wenn es blos das Ich zum Object hat, blos ideell, das Angeschaute ist das ganze Ich, d. h. das zugleich ideelle und reelle. Dasselbe, was in uns handelt, wenn wir frey handeln, ist dasselbe, was in uns anschaut, oder, die anschauende und practische Thätigkeit ist Eine, das merkwürdigste Resultat des transcendentalen Idealismus, der über die Natur des Anschauens, wie des Handelns die größten Aufschlüsse gibt."

Dieses Resultat, daß der Wille mit der Intelligenz zusammenfallen müsse, nachdem man zuvor beide dualistisch getrennt, ist ein ganz nothwendiges, das um so weniger merkwürdig sein darf, als der Irrthum ohne diese Vereinerleiung gar nicht bestehen könnte, und wir überall denselben Erscheinungen schon begegneten.

b.

Soll also die Anschauung möglich werden, so muß ihr ein entsprechender Act zumal gegenüberstehen. Dieser erfordert eine besondere Kraft, den Willen, welcher der Intelligenz weder vorangeht, noch nachfolgt. Beide concurriren daher zu den emanenten Acten; daher gibt es keinen vernunftlosen, bloßen Willen, wie keine bloße, willenslose Vernunft, so jedoch daß beide nicht einerlei werden.

In den emanenten Acten werden sich daher beide Kräfte begegnen müssen, jedoch bald mehr nach der Seite der Intelligenz, bald mehr nach der des Willens hingerichtet. Wie nun das Wissen sich das Object durch ein Bild vermittelt, so wird auch der Wille erst durch ein drittes Glied sich mit

dem Objecte verbinden müssen. Dieses ist eine Persönlichkeit, eine Autorität. Das Glauben ist eine Hingabe an das Object, nicht weil ich schon davon weiß, sondern weil ich will; selbst das Wissen erfordert eine solche primitive Aufnahme des Objectes.

Das Object des Glaubens aber ist in erster Weise ein dem activen Gebiete entsprechendes gleiches Gebiet, das Persönliche, das Gefühl, der Genuß, die Freude u. s. w. Dadurch scheidet sich dieses Gebiet von dem der Erkenntniß aus. Hier ist die Liebe das Centrum, dort die Anschauung.

Der Glaube ist daher zuerst ein primitives Ergreifen eines Objectes ohne Reflexion; er geht dem Wissen vorher und liegt über demselben. So sind die Glaubensobjecte nicht durch das Nachdenken erzeugt worden; die Speculation kann nur dann beginnen, wenn ich die Objecte schon aufgenommen habe. Diesen Glauben haben selbst die Teufel; er gibt sich im Irrthume kund und dient ihm zur Grundlage.

Sonach erscheint dieser Glaube als eine unvermittelte, nicht durch Reflexion gesetzte, Gewißheit. Das Object liegt außer der Anschauung, ist ein mitgetheiltes. Der Glaube und die Offenbarung Jacobi's ist von ganz anderer Art, wie selbst Hegel nachweist. *) „Alles, was nun seit Jacobi's Zeit von Philosophen, wie Fries, und Theologen über Gott geschrieben ist, beruht auf dieser Vorstellung vom unmittelbaren Wissen, intellektuellen Wissen; und man nennt dieß auch Offenbarung, aber in einem anderen Sinn, als Offenbarung in theologischer Bedeutung. Die Offenbarung als unmittelbares Wissen ist in uns selbst, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgetheiltes von Außen nimmt. Der Glaube im theologischen Sinn ist Glauben an Etwas, was ein Gegebenes ist durch Lehre. So ist es gleichsam ein Betrug, wenn hier von Glauben und Offenbarung gesprochen

---

*) Werke, XV, S. 544.

wird, und vorgestellt wird, als sey von Glauben und Offenbarung im theologischen Sinn die Rede, da doch hier der philosophisch seyn sollende Sinn ein ganz anderer ist, so fromm man auch thut."

An einer andern Stelle äußert sich Hegel über diesen Glauben in folgender Weise:*) „In neueren Zeiten hat man nun Glauben im Sinne der Gewißheit genommen, die zur Einsicht in die Nothwendigkeit eines Inhalts im Gegensatz steht. Das ist besonders die Bedeutung des Glaubens, die Jacobi aufgebracht hat. So sagt Jacobi: Wir glauben nur, daß wir einen Körper haben, das wissen wir nicht. Da hat das Wissen diese nähere Bedeutung: Kenntniß der Nothwendigkeit. Nämlich ich sehe dieß — dieß, sagt Jacobi, ist nur ein Glauben: denn ich schaue an, fühle; so ein sinnliches Wissen ist ganz unmittelbar, unvermittelt, es ist kein Grund. Hier hat Glauben überhaupt die Bedeutung der unmittelbaren Gewißheit.

So wird nun vornehmlich von der Gewißheit, daß ein Gott ist, der Ausdruck „Glaube" gebraucht, insofern man nicht die Einsicht in die Nothwendigkeit dieses Inhalts hat. Der Glaube ist insofern etwas Subjectives, insofern man die Nothwendigkeit des Inhalts, das Bewiesenseyn das Objective nennt, objectives Wissen, Erkennen. Man glaubt an Gott, insofern man nicht die Einsicht hat in die Nothwendigkeit dieses Inhalts, daß er ist, was er ist."

In dieser primitiven Weise, wo die Intelligenz mit dem Willen concurrirt, wird der Glaube der Anschauung, der realen, entgegengesetzt. Denn was der Geist vor sich hat, das sieht er, das glaubt er nicht. Hier ist also der Glaube der Grund und die Vermittlung der dem Geiste nicht unmittelbar zugängigen höheren Region. Er erlangt dieses Object durch Mittheilung, Geschichte, Autorität. Man kann

*) Werke, XI. S. 114.

diesen Glauben auch den historischen nennen. Er ist der primitive, indem erst nach diesem Acte die Reflexion in ponirender und negirender Weise eintreten kann.

So führt der Glaube den Geist über die eigene Region in eine weitere und höhere hinüber. Aber das Band bleibt immer die Autorität, ein persönliches Wesen, wodurch man dieses Object weiß. Wenn nun aber auch die Intelligenz ihr Werk begonnen und durch die intellectuale Anschauung sich dieses Objectes bemeistert hat, so treten beide in ein höheres Stadium ein. Denn auch im ersten Stadium concurriren sie, so daß die Intelligenz nur vernehmend, aber nicht gestaltend ist.

Die Intelligenz tritt nun gestaltend und nachbildend ein; der Wille offenbart ein Streben nach dem geglaubten Objecte. Es ist nicht mehr ein Annehmen des Mitgetheilten, sondern auch ein Ergreifen, ein Zurückgehen in das primitiv Gewußte. Auch der Wille verwandelt das Object in sich, aber nicht zu einem Bilde, sondern zum Gefühle des Wohlgefallens und der Freude. So gestaltet sich die Sehnsucht zur Liebe um auf dem Grunde des Glaubens.

Im Gefühle ist das ersehnte Subject dem Willen präsent, es ist lebendige Durchdringung vorhanden, es ist Genuß und Freude. Ebenso ist auch in der intellectualen Anschauung das Reale gegenwärtig, in die Intelligenz verstaltet und darin festgehalten. Beide Vermögen wirken also in Bezug auf ein und dasselbe Object zusammen, ohne daß eines in das Andere übergeht.

Der Absolutismus seinerseits verwandelt das durch den Glauben gegebene Object, das unmittelbare Wissen, in ein durch Reflexion gesetztes. Das Wissen von Gott heißt also nicht: Ich denke Gott. Das Denken ist erst der zweite Act. Hegel sagt: „Wir wissen von Gott und zwar unmittelbar; Gott soll nicht begriffen werden. *) Das Wissen von Gott

*) Werke, XI. S. 115.

will also nichts sagen als, ich denke Gott. *) Wissen ist Denken und dieß ist das Allgemeine und enthält die Bestimmung des abstract Allgemeinen, die Unmittelbarkeit des Seyn: dieß ist der Sinn des unmittelbaren Wissens. Wir sind so in der abstracten Logik; dieß geht immer so, wenn man meint, man sey auf dem concreten Boden, auf dem Boden des unmittelbaren Bewußtseyns, aber dieser ist eben der ärmste an Gedanken und die darin enthaltenen sind die kahlsten, leersten. Es ist die größte Unwissenheit, wenn man glaubt, das unmittelbare Wissen (soll heißen: Gewußte) sey außer der Region des Denkens, man schlägt sich mit solchen Unterschieden herum und näher betrachtet schwinden sie zusammen. Auch nach jener ärmsten Bestimmung des unmittelbaren Wissens gehört die Religion dem Gedanken an."

Hegel verwandelt sonach das unmittelbare Wissen in ein vermitteltes; indem er die Reflexionen selbst für das Object des Gewußten hält, schwindet ihm die Realwelt in bloße logische Formen zusammen. Es ist kein Zweifel, daß die Religion Gegenstand der Wissenschaft ist, aber darum ist sie nicht bloßer intellectualer Gegenstand. Wie der Wille das Object präsent macht, ohne es in seiner Gegenständlichkeit aufzuheben, so vergegenwärtigt die Intelligenz das Object der Religion, ohne ihren objectiven Character aufzuheben.

Damit haben wir den Glauben in seiner zweiten Fassung schon im Gegensatze zum Wissen berührt. Weil mit diesem der Wille seine Function anfängt, so heißt er im Gegensatze zum historischen der religiöse, der theologische. Das Wissen steht diesem so, wie einem exoterischen Objecte gegenüber; das Gefühl, die Liebe u. s. w. werden dadurch nicht aufgehoben, wie es der Absolutismus will: „Das Gefühl, sagt Hegel, **) kann den allermannigfaltigsten Inhalt ha-

*) Daselbst, S. 118.
**) Daselbst, S. 126.

ben, wir haben Gefühl von Recht, von Unrecht, Gott, Farbe, Haß, Feindschaft, Freude ꝛc., es findet sich darin der widersprechendste Inhalt, das Niederträchtigste und das Höchste, Edelste hat seinen Platz darin. Es ist Erfahrung, daß das Gefühl den **zufälligsten** Inhalt hat; dieser kann der wahrhafteste und schlechteste seyn. Gott hat, wenn er im Gefühl ist, nichts vor dem Schlechtesten voraus; sondern es sproßt die königlichste Blume auf demselben Boden neben dem wuchernsten Unkraut auf. Daß ein Inhalt im Gefühl ist, dieß macht für ihn selbst nichts Vortreffliches aus. Denn nicht nur das, was ist, kommt in unser Gefühl, nicht bloß Reales, Seyendes, sondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte, alles Wirkliche und alles Nichtwirkliche ist in unserm Gefühl, das Entgegengesetzteste ist darin. Alle Einbildungen von Gegenständen fühle ich, ich kann mich begeistern für das Unwürdigste. Ich habe Hoffnung, Hoffnung ist ein Gefühl, in ihr ist, wie in der Furcht, das Zukünftige, unmittelbar solches, was noch nicht ist, vielleicht erst seyn wird, vielleicht nie seyn wird. — Ob mein Gefühl wahrhafter Art, gut ist, kommt auf seinen Inhalt an. Daß Inhalt überhaupt im Gefühl ist, macht es nicht aus, denn auch das Schlechteste ist darin. Ob der Inhalt existirt, hängt ebenso nicht davon ab, ob er im Gefühl ist, denn Eingebildetes, das nie existirt hat und nie existiren wird, ist darin. Gefühl ist demnach eine Form für allen möglichen Inhalt und dieser Inhalt erhält darin keine Bestimmung, die sein An- und Fürsichseyn beträfe. Das Gefühl ist die Form, in der der Inhalt gesetzt ist als vollkommen zufällig, da er ebensosehr durch mein Belieben, meine Willkühr gesetzt seyn kann, wie durch die Natur. Der Inhalt hat also im Gefühl die Form, daß er nicht an und für sich bestimmt ist, nicht durch das **Allgemeine**, **nicht durch den Begriff gesetzt ist.** Er ist daher in seinem Wesen das Besondere, das Beschränkte und es ist gleichgültig, daß er dieser sey, da auch ein andrer Inhalt in meinem Ge-

fühl seyn kann. Wenn also das Seyn Gottes in unserm Gefühl nachgewiesen wird, so ist es darin eben so zufällig, wie jedes Andere, dem dieß Seyn zukommen kann."

Das Gefühl hat keinen Inhalt, sondern es ist der Ausdruck für die Affecte; im Gefühle ist daher nichts enthalten. Wäre der Begriff die Seele desselben, so wäre es selbst nur der Leib. Es ist also das Gefühl völlig verkannt, darum, weil es noch nicht Wissen und reines Wissen ist. „Soll daher die Religion nur als Gefühl seyn, so verglimmt sie zum Vorstellungslosen wie zum Handlungslosen und verliert sie allen bestimmten Inhalt." *)

Göschel (Beiträge zur speculativen Philosophie, S. 182) mythisirte erst gänzlich das Verhältniß von Glauben und Wissen:

1) Der Gedanke ist dem Glauben immanent, und wird ihm nicht anderswoher zugebracht. Der Gedanke liegt aber nicht im Glauben, um unthätig liegen zu bleiben, sondern sich zu regen und zu bewegen.

2) Andererseits kann es nicht fehlen, daß dieser dem Glauben inwohnende Gedanke in seinen ersten Regungen den Glauben stört und beunruhigt. Diese Unruhe erfährt der Glaube von dem ihm doch immanenten Gedanken nicht allein durch dessen eigenmächtige Excesse, anmasliche Verirrungen und faule Verflachungen, sondern auch in Folge der allgemeinen Sünde, welche allen stetigen Fortgang stört, von der Bewegung überhaupt. Dadurch wird der Glaube leicht aus seiner Fassung gebracht, weil die erste Weise der Unmittelbarkeit gestört wird. Es gehört nun aber Verdoppelung des Glaubens — πιστις — dazu, um in dieser Bewegung dem Inhalte der Gelobung treu zu bleiben: es thut Noth, den ungetheilten Reichthum festzuhalten, wenn er sich theilt, und von der Sache nicht abzuweichen, wenn die Form nicht gleich folgen will.

---

*) Daselbst, S. 130.

3) Diese Gefahr und Besorgniß ist auch der Grund, weshalb der störende Gedanke um der Ruhe und des Friedens willen von Vielen, so lange es gehen mag, gewaltsam, d. h. durch die Macht des zuvor gegebenen und noch ungeschwächten und ungetheilten Glaubens abgewiesen wird.

4) Aber eben so gewiß ist es auch, daß der Gedanke, weil er dem Glauben immanent ist, und zum Wesen des Menschen als des endlichen Geistes wesentlich gehört, auf die Dauer doch nicht mit seiner Entwicklung zurückgedrängt werden kann. Wer anfangs um des Friedens willen dem Kriege ausweicht, muß zuletzt gerade um des Friedens willen dem Kriege sich dennoch stellen.

5) Die Aussicht ist, daß aus dem Kriege wirklich der Friede hervorgeht, es sey auf kürzern oder längern Umwegen. Je treuer der Gedanke in der Bewegung sich selbst bleibt, desto ruhiger wird ihr Verlauf, weil stetiger die Gliederung seyn, desto sicherer ist der Sieg, welchen der Inhalt des Glaubens grade durch die Form, die ihn Anfangs störte, davon trägt.

6) Wie der Gedanke, als die Seele, dem Glauben immanent ist, so ist auch der Glaube, als der Leib, dem Gedanken immanent. Wie die Seele ohne den Leib nicht wahrhaftiger Geist ist, so ist der Leib ohne die Seele nicht Leib, sondern — Leichnam.

7) Wie der Glaube, als der integrale Leib des Gedankens, diesem nachgeht, wenn der Gedanke fortgeht und in seine Momente sich zerlegt, wie der Glaube in dieser Zersetzung der Momente gleichzeitig eben diese Momente in ihrer ursprünglichen Identität zusammenhält, damit keins verloren geht, so ist umgekehrt der Gedanke, als das Zeugniß und Pfand des Geistes, der Gefährte, welcher den Glauben nicht verläßt, wenn dieser schwer oder faul wird. Es ist Keins ohne das Andere."

Wenn der Glaube nur die Hülle des Gedankens ist, so kann man überhaupt davon nicht wissen; er besteht auf keine

Weise, weil er nicht sich selbst gleich ist. Sonach hat sich hier der Absolutismus in seiner höchsten Spitze wiederholt; weil es ihm unmöglich ist, etwas Objectives zu begreifen und zu ergreifen, mythisirt er es durch Negation und Verselbstigung des Wissens.

c.

Der Glaube entspricht also in seiner Sphäre völlig dem Wissen; denn beide haben ein exoterisches Object. In der höchsten Region ist das Wissen Anschauung und der Glaube Liebe, so aber, daß sich beide auf ein und dasselbe Object beziehen. Denn ich liebe nur das, was ich anschaue oder wovon ich durch Vermittlung weiß, und ich schaue nur das an, ruhe in dem, was ich liebe. Das Eine ist die gleichzeitige Ursache des Andern.

Indem beide Acte sich über das Wissen erheben, in dem Wissen aber eine ideale Vermittlung mit der Außenwelt statt findet, so besteht außer dem Wissen eine reale Gemeinschaft, welche im Gegensatze zur Darstellung und Nachbildung eine lebendige und gegenseitige ist. Dieß aber ist die Religion, in welcher das Wissen nicht aufgehoben, sondern erfüllt ist, in dem Sinne, wie Christus von sich sagte, er sei nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen. Aber ebenso ist auch der Glaube in der Religion auf eine höhere Stufe, zur Liebe, erhoben. In der Zeitlichkeit aber, wo wir nur durch das Bild und Gleichniß erkennen, lieben wir auch nur durch den Glauben; fällt diese Schranke hinweg, so hat das Wissen und das Wollen seinen Verklärungspunkt in der Anschauung von Angesicht zu Angesicht, und in dem unmittelbaren Genusse der höchsten Majestät gefunden.

Diese höhere, lebendige Einheit stellt die Wissenschaft in ihrer nachbildlichen Weise dar, und es hat immer als Grundsatz der Kirche gegolten, daß wahre Wissenschaft niemals der

Religion widersprechen könne. Der Absolutismus aber ist von dem unbewußten Widerspruche zur Behauptung fortgegangen, daß beide sich widersprechen müssen. „Es ist etwas Falsches, sagt Hegel, *) daß Beides, der Glaube und die freie philosophische Untersuchung, ruhig neben einander bestehen könne. Es ist unbegründet, daß der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen kann, wenn die Vernunft sich vom Gegentheil überzeugt hat; consequent und richtig hat daher die Kirche dieß nicht aufkommen lassen, daß die Vernunft dem Glauben entgegengesetzt seyn und sich ihm doch unterwerfen könne. Der menschliche Geist ist im Innersten nicht ein so Getheiltes, in dem zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht. Ist der Zwist zwischen der Einsicht und Religion entstanden, so führt er, wenn er nicht in der Erkenntniß geschlichtet wird, zur Verzweiflung, welche an die Stelle der Versöhnung tritt. Diese Verzweiflung ist die einseitig durchgeführte Versöhnung. Man wirft die eine Seite weg, hält die andere allein fest, gewinnt aber dabei nicht wahrhaften Frieden. Entweder wirft dann der in sich entzweite Geist die Forderung der Einsicht weg und will zum unbefangenen, religiösen Gefühl zurückkehren. Das kann aber der Geist nur, wenn er sich Gewalt anthut; denn die Selbständigkeit des Bewußtseyns verlangt Befriedigung, läßt sich nicht gewaltsam hinwegstoßen und dem selbständigen Denken entsagen zu wollen, vermag der gesunde Geist nicht. Das religiöse Gefühl wird Sehnsucht, Heuchelei und behält das Moment der Nichtbefriedigung. Die andere Einseitigkeit ist Gleichgültigkeit gegen die Religion, die man entweder dahingestellt seyn und auf sich beruhen läßt oder endlich bekämpft."

Er läßt zu diesem Zwecke die Religion selbst durch den dialektischen Proceß laufen, wornach am Ende das Object und das Subject zusammenfallen. Aber die höhere Einheit

---

*) Daselbst, S. 50.

zu finden ist ihm unmöglich. Im absoluten Begriffe der Religion kommt es zu folgenden Bestimmungen: *) „Wir sind nun zum realisirten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es selbst ist, der sich Gegenstand ist, gekommen. — Wir haben die Religion näher bestimmt als Selbstbewußtseyn Gottes; das Selbstbewußtseyn hat als Bewußtseyn einen Gegenstand und ist sich seiner in diesem bewußt; dieser Gegenstand ist auch Bewußtseyn, aber Bewußtseyn als Gegenstand, damit endliches Bewußtseyn, ein von Gott, vom Absoluten verschiedenes Bewußtseyn; es fällt darein die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit; Gott ist Selbstbewußtseyn, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit. —

Wenn nun aber jetzt die Religion sich selbst erfaßt, so ist der Inhalt und der Gegenstand der Religion selbst dieses Ganze, das sich zu seinem Wesen verhaltende Bewußtseyn, das Wissen seiner als des Wesens und des Wesens als seiner selbst, d. h. der Geist ist so Gegenstand in der Religion. Wir haben so Zwei, das Bewußtseyn und das Object; aber in der Religion, die mit sich selbst erfüllt, die offenbare ist, die sich erfaßt hat, ist die Religion, der Inhalt selbst der Gegenstand, und dieser Gegenstand, das sich wissende Wesen, ist der Geist. Hier ist erst der Geist als solcher Gegenstand, Inhalt der Religion, und der Geist ist nur für den Geist. Indem er Inhalt, Gegenstand ist, ist er als Geist das sich Wissen, Unterscheiden, giebt er sich selbst die andere Seite des subjectiven Bewußtseyns, was als endliches erscheint. Es ist die Religion, die mit sich selbst erfüllt ist. Das ist die abstracte Bestimmung dieser Idee, oder die Reli-

*) Werke, XII. S. 191—193.

gion ist in der That Idee. Denn Idee im philosophischen Sinn ist der Begriff, der sich selbst zum Gegenstand hat, d. h. der Daseyn, Realität, Objectivität hat, der nicht mehr das Innere oder Subjective ist, sondern sich objectivirt, dessen Objectivität aber zugleich seine Rückkehr in sich selbst ist, oder insofern wir den Begriff Zweck nennen, der erfüllte, ausgeführte Zweck, der ebenso objectiv ist."

Nach dieser Ansicht kann man nicht zugleich wissen und glauben; denn beide widerstreiten sich nothwendig. Der Glaube hebt das Wissen und das Wissen den Glauben auf. Es ist höchst sonderbar, daß Hegel von zwei Einseitigkeiten, die in Bezug auf das Wissen und die Religion eintreten können, spricht, die er verwirft, ohne von einer dritten zu sprechen. Es ist aber kein dritter Fall für das absolute Wissen möglich; denn die Identität von Wissen und Glauben wird nicht als eine Versöhnung, sondern als Vernichtung beider begriffen. Das absolute Wissen stellt sich auf der einen Seite der Religion als ihr Gegensatz gegenüber, auf der andern aber will es ihre absolute Einheit sein. So macht Hegel das Wissen selbst zur Religion, ohne sich je über ihren Gegensatz erheben zu können.

Nach dem Christenthume verschwindet das Gefühl nicht, wenn das Selbstbewußtsein eintritt; das Wissen begleitet die Religion auf allen Stufen. Es wurde schon bewiesen, daß es keine Selbstthätigkeit geben kann, wo nicht drei Kräfte zusammenwirken. Macht man nun das Wissen zum einzigen und höchsten Vermögen im Menschen, so hat man sich jegliches Mittel abgeschnitten, die Selbstthätigkeit zu erklären. Wie aber soll sodann das Gefühl in der ersten Periode der Entwicklung allein vorhanden sein, in der zweiten aber sofort völlig verschwinden? Wie kann aus dem Entgegengesetzten Entgegengesetztes geboren werden?

Indem so der Absolutismus die Wissenschaft an die Stelle der Religion setzt, macht er letztere zu einem Mythos;

die Religion gehöre etwa für die Kinder und alten Weiber, die schwachen Köpfe, aber sie passe nicht für einen gesunden Geist. Diesen Prozeß stellt Ludwig Feuerbach so dar: *) „Wenn aber die Religion, das Bewußtsein Gottes, als das Selbstbewußtsein des Menschen bezeichnet wird, so ist dieß nicht so zu verstehen, als wäre der religiöse Mensch sich direct bewußt, daß sein Bewußtsein von Gott das Selbstbewußtsein seines Wesens ist, denn der Mangel dieses Bewußtseins begründet eben die differentia specifica der Religion. Um diesen Mißverstand zu beseitigen, ist es besser zu sagen: die Religion ist die erste und zwar indirecte Selbsterkenntniß des Menschen. Die Religion geht daher überall der Philosophie voran, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in der Geschichte der Einzelnen. Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst außer sich, ehe er es in sich findet. Das eigene Wesen ist ihm zuerst als ein andres Wesen Gegenstand. Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht deßwegen darin, daß das, was der frühern Religion für etwas Objectives galt, als etwas Subjectives, d. h. was als Gott angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menschliches erkannt wird. Die frühere Religion ist der spätern Götzendienst: der Mensch hat sein eignes Wesen angebetet. Der Mensch hat sich verobjectivirt, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt; die spätere Religion thut diesen Schritt. Jeder Fortschritt in der Religion ist daher eine tiefere Selbsterkenntniß. Aber jede bestimmte Religion, die ihre ältern Schwestern als Götzendienerinnen bezeichnet, nimmt sich selbst — und zwar nothwendig, sonst wäre sie nicht mehr Religion — von dem Schicksal, dem allgemeinen Wesen der Religion aus; sie schiebt nur auf die andern Religionen, was doch — wenn anders Schuld — die Schuld der Religion überhaupt ist. Weil sie einen andern Gegenstand, einen andern

---

*) Das Wesen des Christenthums. S. 18 u. ff.

Inhalt hat, weil sie über den Inhalt der frühern sich erhoben, wähnt sie sich erhaben über die nothwendigen und ewigen Gesetze, die das Wesen der Religion constituiren, wähnt sie, daß ihr Gegenstand, ihr Inhalt ein übermenschlicher sei. Aber dafür durchschaut das ihr selbst verborgene Wesen der Religion der Denker, dem die Religion Gegenstand ist, was sich selbst die Religion nicht sein kann. Und unsere Aufgabe ist es eben, nachzuweisen, daß der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ein durchaus illusorischer, daß folglich auch der Gegenstand und Inhalt der christlichen Religion ein durchaus menschlicher ist."

Der Mensch soll sich verobjectiviren, dieses Selbstgesetzte als eine vermeinte Anderheit anbeten, aber im Verlaufe hinter dieses Spiel kommen und nun sich selbst erkennen. Aber damit hört der Götzendienst nicht auf; vielmehr wird er aus dem unbewußten ein bewußter. Aber der Mensch betet sich immerhin selbst an; denn die Wissenschaft hebt das frühere Objectiviren nicht auf, sondern macht es nur zu einem bewußten. Dabei aber bleibt es unerklärlich, wie jemals der Mensch im Gefühle ein anderes Wesen verehren kann, wenn er es nur selbst ist. Woher entsteht ihm überhaupt dieser Gedanke von diesem Gegensatze? Wenn endlich das Wissen eintritt, und diesen Gegenstand, den er früher angebetet, für sein eigenes Wesen hält, ist es nicht ein Widerspruch, daß er sich solcher Ausdrücke und Worte bedient, die für ihn ganz ohne Sinn und Bedeutung sind? Spricht er von einer Religion, von Gott, so ist dieß ein Betrug; entweder muß er sich dieser begeben, und nur allein die drei Negationen im Kreise herumtreiben, oder gestehen, daß er nothwendig diesen Betrug spiele.

Ebenso erklärt derselbe Verfasser den Widerspruch zwischen der Religion und Philosophie als einen unaustilgbaren.*)

---

*) Ludwig Feuerbach, über Philosophie und Christenthum. S. 9.

„Ungeachtet aller Vermittlungsversuche ist die Differenz zwischen Religion und Philosophie eine unaustilgbare, denn sie beruhen beide auf entgegengesetzten Geistesthätigkeiten. Die Basis der Philosophie ist das Denken und das Herz, — denn zum Denken gehört nicht nur ein wohlorganisirter Kopf, sondern auch ein gesundes, freies Herz, — die Basis der Religion ist das Gemüth und die Phantasie. Das Gemüth scheut und verschmäht die Bestimmung und Begrenzung, die im Begriffe der Wissenschaft überhaupt liegt, obgleich sie nicht das Wesen, sondern nur die Form derselben ausmacht. — Die Religion hat nun allerdings auch zu ihrem Ausdrucke das Wort, sie hat eine Lehre; aber da die Lehre zu ihrem Gegenstande und Inhalte nur die Thaten der Phantasie und die Leiden des Gemüthes hat, so ist die Differenz und Collision zwischen der Religion und Philosophie, welche sich nicht nach dem, was dem Gemüthe wohlthut, sondern nach den strengen, rücksichtslosen Gesetzen der Vernunft und Wirklichkeit richtet, unvermeidlich und unaustilgbar."

Der Widerspruch zwischen der Philosophie und der Religion hat sonach seinen innersten Grund in den Geistesthätigkeiten; also widersprechen sich diese zuerst und primitiv, gegen welchen Widerspruch der zwischen Glauben und Wissen nur ein abgeleiteter ist. Wie kann aber so Widersprechendes im Menschen beisammen ruhend gedacht werden? Widersprechen sich aber diese Vermögen nicht, so kann der Widerspruch kein im Wesen, sondern nur im Thun des Menschen gegründeter sein.

Aber diese Ansicht, daß sich die Religion mit der Philosophie nicht vertrage, beruht auf der irrigen Ansicht vom speculativen Wissen. Betrachtet man das, was das absolute Wissen als Speculation ansieht, so ist es der Begriff, das Allgemeine, gegen welches alles Andere begrenzt und endlich ist. Aber diese Denkformen entstehen erst durch wiederholte Reflexion; sie sind nur von secundärer Natur, und durchaus nichts Primitives. Das Primitive aber, welches nur durch

die Speculation erkannt wird, wurde ganz übersehen; hinter dem Nachbildlichen verlor man das Urbildliche. Statt sich also zur Speculation, welche die getrennten Formen in einer höhern Einheit zusammenfaßt, erhoben zu haben, blieb man in diesem Allgemeinen, dem Begriffe stecken, sah an der Idee nur die Art. So hält der Absolutismus einen Theil für das Ganze, gleich als wollte man einen Baum oder ein Thier für die ganze Welt halten. Nicht ein solches reflexives, sondern nur das speculative Wissen verträgt sich mit der Religion.

III. Moment.

a.

Wenn der Mensch mehr als reine Intelligenz, ein lebendiger Organismus ist, in dem sich die Potenzen zu einem innern Leben zusammenfügen, so daß eine von der andern getragen wird, so muß sich auch in der Emanenz dieser Kräfte eine Organisation nachweisen lassen, deren Vorbild das immanente Verhältniß ist.

Diese drei Potenzen wirken daher zu jedem äußern Acte zusammen, jedoch dem Gesetze der Nachbildung folgend. Jede Nachbildung aber besteht in der Vereinzelnung des Primitiven in secundäre Acte oder Organismen, so daß hinwiederum diese als Momente für die Reflexion das Ganze geben.

Es ist aber unmöglich, daß der Mensch seinem Wesen nach nur Intelligenz ist, weil eine Monas es zu keiner Selbstheit und Lebendigkeit bringen kann, wie der Stein. Folglich wird sich der gesammte Mensch nach allen seinen Kräften und Vermögen auch in der Religion darstellen müssen; die Religion kann daher nicht in dem bloßen Selbstbewußtsein bestehen. Daher ist es grundlos, auf das Selbstbewußtsein

und den Unterschied des Menschen vom Thiere die Religion gründen zu wollen; denn das Thier ist nicht reines Gefühl, wie der Mensch nicht reine Intelligenz ist.

Feuerbach spricht dieses mit den Worten aus: *) „Die Religion beruht auf dem wesentlichen Unterschiede des Menschen vom Thiere — die Thiere haben keine Religion. Was ist aber dieser wesentliche Unterschied des Menschen vom Thiere? Die einfachste und allgemeinste, auch populärste Antwort auf diese Frage ist: das Bewußtsein — aber Bewußtsein im strengen Sinne; denn Bewußtsein im Sinne des Selbstgefühls, der sinnlichen Unterscheidungskraft, der Wahrnehmung der äußern Dinge nach bestimmten sinnfälligen Merkmalen, solches Bewußtsein kann den Thieren nicht abgesprochen werden. Bewußtsein im strengsten Sinne ist nur da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist. Das Thier ist wohl sich als Individuum — darum hat es Selbstgefühl — aber nicht als Gattung Gegenstand — darum mangelt ihm das Bewußtsein, welches seinen Namen vom Wissen ableitet. Wo Bewußtsein, da ist Fähigkeit zur Wissenschaft. Die Wissenschaft ist das Bewußtsein der Gattungen. Im Leben verkehren wir mit Individuen, in der Wissenschaft mit Gattungen. Aber nur ein Wesen, dem seine eigene Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist, kann andere Dinge oder Wesen nach seiner wesentlichen Natur zum Gegenstande machen."

Die Widersprüche, welche darin liegen, sind offenbar und unvermeidlich. Wenn des Menschen eigenstes Wesen die Wissenschaft ist, und er sich nur durch die Wissenschaft vom Thiere unterscheidet, so ist die Wissenschaft die Religion und die Religion die Wissenschaft; beide sind eines und dasselbe. Es kann nicht ein untergeordneter Grad der Wissenschaft die Religion, ein höherer die Wissenschaft sein; denn sonst ist auch das Thier religiös.

---

*) Wesen des Christenthums. S. 1.

Wenn aber die Wissenschaft mit der Religion zusammenfällt, wozu diese Vernichtung beider, dieser Betrug, daß man von der Religion redet, und den Inhalt der Wissenschaft einordnet? Wenn hier die Wissenschaft und Religion völlig ineinanderfließen, so wird anderswo gerade auf das Prinzip, worauf man die Religion dem Menschen, insoferne er sich seiner Wesenheit bewußt ist, vindicirt, der Unterschied zwischen der Religion und der Wissenschaft gegründet. So heißt es:*) „Wenn aber die Religion, das Bewußtsein Gottes, als das Selbstbewußtsein des Menschen bezeichnet wird, so ist dieß nicht so zu verstehen, als wäre der religiöse Mensch sich direct bewußt, daß sein Bewußtsein von Gott das Selbstbewußtsein seines Wesens ist, **denn der Mangel dieses Bewußtseins begründet eben die differentia specifica der Religion.**" Hier gibt es also einen specifischen Unterschied, und zwar gerade in dem Mangel am Selbstbewußtsein, folglich muß das Thier die meiste Religion haben. So haben wir die zwei Merkmale, welche den Irrthum charakterisiren, den Monismus und Dualismus. Dort wird die Wissenschaft und Religion für völlig identisch genommen, hier aber eine Entzweiung gesetzt, wie sie nicht größer sein kann, wie sie überhaupt gar nicht gedacht werden kann. Was man mit dem ersten Zuge behauptet, das hebt man mit dem zweiten wiederum auf.

Aber die Religion wird nur darum monistisch und dualistisch aufgefaßt, weil die Wissenschaft mit sich selbst im Widerspruche ist. Die Wissenschaft setzt man in die Erkenntniß der Gattung, des Allgemeinen. Der Mensch erkennt sonach sich nicht selbst, sondern nur seine Gattung. Es findet kein Zusammenhang zwischen dem Individuum und der Gattung statt. Der Mensch soll sich an dem Objecte erkennen; dieses ist aber nur er selbst; folglich ein Individuum. Ist aber der Gegenstand ein Allgemeines, so erkennt ihn das Indivi-

*) Daselbst, S. 18.

duum nicht; es kommt nicht zum Selbstbewußtsein. Denn das Selbstbewußtsein ist die Wissenschaft von sich als Individuum, nicht von der Gattung. Es heißt: *) „Aber was ist denn das Wesen des Menschen, dessen er sich bewußt ist, oder was constituirt die Gattung, die eigentliche Menschheit im Menschen? Die Vernunft, der Wille, das Herz." Wenn die drei Kräfte den Menschen ausmachen, was soll denn das im Menschen sein, wovon diese das Allgemeine sind?

„An dem Gegenstande — heißt es ferner **) — wird daher der Mensch seiner selbst bewußt: das Bewußtsein des Gegenstands ist das Selbstbewußtsein des Menschen. — Das absolute Wesen des Menschen ist sein eigenes Wesen. Die Macht des Gegenstandes über ihn ist daher die Macht seines eignen Wesens." Es ist völlig unerklärlich, wie die Idee der Gattung das Wesen des Individuums sein kann; ein solcher Uebergang vom Individuellen zum Allgemeinen ist gar nicht versucht.

Daraus ergibt sich, daß das Selbstbewußtsein zugleich Wissen um das Individuelle und Allgemeine, Wissen von sich und einem Andern ist. Dieß ist der Monismus; da aber zu gleicher Zeit die Relation mit der Anderheit verloren geht, zugleich Dualismus. Das Object der Sache ist die Sache selbst, wie der Begriff des Gegenstandes der Gegenstand ist. Der Monismus, welcher in der Verabsolutirung eines Elementes besteht, kann nicht stärker ausgesprochen werden, als in der Stelle: ***) „Das Gefühl ist also heilig gesprochen, lediglich weil es Gefühl ist; der Grund der Religiosität ist die Natur des Gefühls, liegt in ihm selbst. Ist aber dadurch nicht das Gefühl als das Absolute, als das Göttliche selbst ausgesprochen? Wenn das Gefühl durch sich selbst gut, re-

*) Daselbst, S. 3.
**) Daselbst, S. 6. u. 7.
***) Daselbst, S. 15.

ligiös, d. h. heilig, göttlich ist, hat das Gefühl seinen Gott nicht in sich selbst?"

Das Gefühl ohne Reflexion, losgetrennt von aller Verbindung mit dem Menschen, ist religiös, ist göttlich, ist Gott selbst? Dieses Losgetrenntsein, diese Schrankenlosigkeit ist das Absolute; so fällt das Absolute mit dem Negativen völlig zusammen. Wenn hier die Religion allein in das Gefühl verlegt wird, und nicht in das Wissen, so geschieht dieses nur, weil der Irrthum sich widersprechen muß.

Aber dennoch ist das Gefühl wiederum absolut und relativ, allgemein und particular zugleich, wenn so fortgefahren wird: *) „Wenn Du aber dennoch ein Object des Gefühls festsetzen, zugleich aber Dein Gefühl wahrhaft auslegen willst, ohne mit Deiner Reflexion etwas Fremdartiges hineinzulegen, was bleibt Dir übrig, als zu unterscheiden zwischen Deinen individuellen Gefühlen und zwischen dem allgemeinen, der Natur des Gefühls, als abzusondern das Wesen des Gefühls von den störenden, verunreinigenden Einflüssen, an welche in Dir, dem bedingten Individuum, das Gefühl gebunden ist? Was Du daher allein vergegenständlichen, als das Unendliche aussprechen, als dessen Wesen bestimmen kannst, das ist nur die Natur des Gefühls. Du hast hier keine andere Bestimmung für Gott als diese: Gott ist das reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl. Jeder andre Gott, den Du hier setzest, ist ein von Außen Deinem Gefühl aufgedrungener Gott. Das Gefühl ist atheistisch im Sinne des orthodoxen Glaubens, als welcher die Religion an einen äußern Gegenstand anknüpft. Das Gefühl läugnet einen gegenständlichen Gott — es ist sich selbst Gott. Die Negation des Gefühls nur ist auf dem Standpunkt des Gefühls die Negation Gottes."

Das Triebrad des Fortschrittes ist nur der Dualismus

---

*) Daselbst, S. 15.

und Monismus; denn zuerst wird das Gefühl als individuelles und allgemeines bestimmt, sodann wird es wiederum ganz monistisch gesetzt ohne Relation mit einem Subjecte. So ist es daher Gott. Darnach muß man sagen, daß jedes Ding in seiner Selbstgleichheit Gott, Gott das Allgemeine, das Allgemeine die reine Negation ist.

Solche Widersprüche können aber nur durch den organischen Verband der Kräfte des Menschen, die in ihrer Zumalheit nur Wahrheit und Lebendigkeit haben können, vermieden werden. Zuerst aber entsteht nicht das Selbstbewußtsein, sondern das Bewußtsein um Anderes; denn das Selbstbewußtsein ist nur durch Reflexion möglich. Aber über dem Bewußtsein und Wissen überhaupt liegt die Region des Willens, welche der Geschichte und der Natur nach am ersten thätig ist, während der andere Beginn mit dem Wissen, dem Selbstbewußtsein genommen wird.

Tritt aber hier eine Genesis ein, so hat diese in sich selbst wieder ihren Widerhalt, so daß sie eine organische ist. Denn wenn die Willensregion zuerst thätig ist, so ist davon die Intelligenz nicht ausgeschlossen. Sie ist thätig in ihrer ersten Function, im Schauen. So begegnen sich das Gefühl und die Anschauung in der ersten Region. Sofort aber tritt eine Gegensätzlichkeit ein, wenn die Intelligenz erwacht und ihre Rechte immer mehr geltend macht, bis endlich das Uebergewicht auf die intelligente Seite tritt und ein neuer Beginn vom geistigen Prinzipe aus genommen wird.

Diese Entgegensetzung tritt nur ein, um sich in einer höhern Region wieder zu sammeln. Gewöhnlich haben diese zwei Gebiete eine dualistische Trennung erfahren, wornach man in die erste Region das Sinnliche, in die zweite das Uebersinnliche verlegte, unter dem Sinnlichen das Leibliche und Greifbare, unter dem Uebersinnlichen das Begriffliche und Geistige verband. Diese Trennung fiel ebenso aus, wie die von Verstand und Vernunft. In dieser Trennung war aber weder der Wille zur höchsten Macht emporgestiegen, noch

die Intelligenz zur Erkenntniß des höchsten Wesens gekommen. Hatte die eine Parthei in das Sinnliche ihr Lebensprinzip gesetzt, so die andere in das nur Begriffliche des Vergnügens. Die Tugend verwandelte sich in bloße Erkenntniß, in vernunftgemäßes Thun, oder in bloß sinnliche Lust. Es fehlte ihnen das höchste Band, die Persönlichkeit; man blieb in den engen Grenzen des Individuums eingeschlossen.

b.

Indem sich die Kräfte in der Emanenz sammeln, erfordern sie nicht bloß nach Rückwärts, sondern auch nach Vorwärts ein selbstständiges Individuum. Die Acte gehen vereint auf ein geistigthätiges Subject; dieß sind die persönlichen Acte.

Der Mensch kommt anbeginns nicht an der Natur zur Selbstthätigkeit, sondern nur an einem selbstbewußten und freien Wesen. Zu diesem gehen nach dem Gegensatze die geeinten Kräfte zurück; indem so das Ende dem Anfange entsprechen muß, ist die Persönlichkeit der Ausgangs- wie Endpunkt der Bewegung.

Aber keinen Begriff hat der Absolutismus so sehr verkehrt und mythisirt, als den der Persönlichkeit. „Es ist dieß der innerste Punkt der Persönlichkeit, — sagt Hegel *) — die nur speculativ als diese Einheit des Selbstbewußtseyns und des Bewußtseyns, oder des Wissens und seines Wesens, der unendlichen Form und des absoluten Inhalts gefaßt werden kann, welche Einheit schlechthin nur ist als das Wissen dieser Einheit in gegenständlicher Weise, als des Wesens, welches mein Wesen ist.“ Hegel kommt über die Subjectivität nicht hinaus, faßt vielmehr die Persönlichkeit nur als Wissen auf.

*) Hegels Werke, Gesammtausgabe, XI. S. 207.

Aber selbst in diesem Wissen ist sie die Einheit der unendlichen Form und des absoluten Inhaltes.

Soll man den Begriff des Persönlichen recht erfassen, so muß zuvörderst der Absolutismus abgethan werden, wornach es nur Ein Individuum, oder eine Monas gibt. Nach dieser Weise gibt es überhaupt gar nichts, da doch Alles mit einander in Verbindung steht. Das Verbindungslose wird als das Absolute bezeichnet, nämlich die Ansichheit. Daher ist absolute Persönlichkeit nach dem Absolutismus ein absoluter Widerspruch; denn die Persönlichkeit fordert eine Verbindung, das Absolute aber will das Gegentheil. Es ist aber leicht zu erkennen, daß hier das Absolute eine falsche Bedeutung hat; denn absolut sagt nicht mehr und nicht weniger als vollkommen. Das Vollkommene kommt nach einigen Verhältnissen der Creatur, nach allen aber Gott zu. Gott ist das in jeder Beziehung vollkommene Wesen (ens omnibus numeris absolutum); die Creatur ist es nur in relativer Weise. Denn sonst gelangt man auf den Dualismus, wo Gott Alles, die Creatur gar nichts ist; wornach Gott Alles verschlingt, die Creatur aber selbst nicht ein Schatten von Gott ist.

Betrachtet man hingegen wiederum den Absolutismus, so läßt er die Welt doch als ein nothwendiges Complement neben Gott bestehen, obschon er im ersten Zuge die totale Nichtigkeit des Relativen ausgesprochen. Es kann also, wenn man nicht dem Irrthume anheimfallen will, das Absolute und das Relative neben sich bestehen; Gott und die Creatur bestehen in einem wirklichen Rapporte; daher ist es nicht ungeräumt, von einer absoluten Persönlichkeit Gottes zu sprechen. Dieses aber bezieht sich nur auf die Creatur; denn in Gott gibt es ein dreipersönliches Verhältniß.

In diesem Begriffe konnte man darum noch zu keinem Resultate gelangen, weil man jeden Gegensatz als Endlichkeit auffaßte, und das Absolute nur als das Relationslose begriff. Wenn man aber auf der einen Seite diesen Begriff aufhob, so wollte man ihn auf der andern Seite wieder her-

vorrufen. Das Folgende soll das Gesagte klar machen: *) „Jetzt trat Spinoza auf mit seinem Systeme, das im Grunde nur die Durchführung des Satzes war, den er in dieser Form zwar blos gelegentlich aussprach: Omnis determinatio negatio est. War nun die Persönlichkeit nicht auch eine Determination? mithin als Negation von dem allerrealsten Wesen hinwegzudenken? Diese Frage konnte die Philosophie nicht umgehen. Ihr leget Gott — sagte später Fichte, Persönlichkeit und Bewußtsein bei. Was nennet ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denket, noch denken könnet, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffes lehren. Ihr machet sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. Als Personen fühlen und wissen wir uns nur im Unterschiede von andern gleichartigen Personen außer uns, von denen wir uns unterscheiden, mithin als endliche; in diesem Gebiete der Endlichkeit und für dasselbe gebildet, scheint folglich der Begriff der Persönlichkeit außerhalb desselben jeden Sinn zu verlieren, und ein Wesen, welches kein anderes seinesgleichen außer sich hat, auch keine Person sein zu können. Von einem persönlichen Gott, oder göttlicher Persönlichkeit zu sprechen, erscheint auf diesem Standpunkt als eine Verbindung von Begriffen, deren einer den andern schlechthin ausschließt und aufhebt. Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene im Begriff der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von

---

*) Strauß, die christliche Glaubenslehre, I. S. 503 ff.

sich ausschließt: absolute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich nichts denken läßt.

Daß nur andern Personen gegenüber ein Wesen, auch das absolute nicht ausgenommen, Person sein kann, dieß gestehen in jetziger Zeit selbst solche Philosophen zu, welche in der Aufrechthaltung der Persönlichkeit Gottes den Fortschritt ihres Philosophirens über das bisherige hinaus setzen. Der Gefahr, Gott dadurch zu verendlichen, meint man wohl durch die Bemerkung zu entgehen, daß die andern Persönlichkeiten, von welchen sich unterscheidend Gott selbst sich Persönlichkeit gebe, durch ihn gesetzt und von ihm schlechthin abhängig seien, mithin durch sie seiner Absolutheit kein Abbruch geschehen könne. Aber eben durch diese ihre schlechthinige Abhängigkeit tritt das Verhältniß der endlichen Personen zu Gott ganz aus der Analogie dessen heraus, was uns das Bewußtsein unserer Persönlichkeit gibt. Wir haben uns als Personen zugestandenermaaßen im Unterschiede von andern Personen, d. h. von solchen Wesen, welche uns als in ihrem innern Grunde von uns unabhängige, für uns undurchdringliche, uns ausschließende und repellirende, gegenüberstehen: da dieß bei den creatürlichen Persönlichkeiten in ihrem Verhältniß zum Schöpfer nicht der Fall ist, so können sie ihm, so viel wir wissen, auch nicht dasselbe leisten, was uns die uns gegenüberstehenden Persönlichkeiten. Daher däuchte Andern, wie wir gesehen haben, die christliche Unterscheidung dreier Personen, innerhalb des göttlichen Wesens selber ein glücklicher Fund; denn hier waren nun drei ebenbürtige Personen, deren jede mithin, so schien es, der andern zum persönlichen Bewußtsein verhelfen konnte. Gewiß, wenn diese drei göttlichen Personen, wie drei menschliche, sich ausschließend zu einander verhielten; aber dann waren sie drei endliche Personen und keine absolute." —

Als Endresultat wird sodann ausgesprochen *): „So ist

*) Daselbst. S. 523.

also der Speculation unserer Tage Gott zwar nicht die blos allgemeine Substanz, zu deren Substanz- oder Gottsein das Insichsetzen der Persönlichkeit nicht mitgehörte; aber ebensowenig ist er eine Person neben oder über andern Personen: sondern er ist die ewige Bewegung des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen, das erst im Subjecte zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt, und somit das Subject in seinem abstracten Fürsichsein aufhebt. Weil Gott an sich die ewige Persönlichkeit selbst ist, so hat er ewig das Andere seiner, die Natur, aus sich hervorgehen lassen, um ewig als selbstbewußter Geist in sich zurückzukehren. Oder, die Persönlichkeit Gottes muß nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werden; statt unsrerseits das Absolute zu personificiren, müssen wir es als das in's Unendliche sich selbst personificirende begreifen lernen."

Die Mythisirung hat hier hinwiederum alle Phasen durchgelaufen. Zuförderst wird von dem falschen Satze Spinoza's ausgegangen, daß jede Bestimmung Negation sei, d. h. von dem Dualismus. Das Absolute ist so schlechterdings relationslos, schließt sich mit keinem andern zusammen, oder besteht nicht zumal damit. Aber das Resultat behauptet geradezu diesen anfangs geläugneten Begriff des Persönlichen; denn die Substanz wird Natur, also endlich, personirt sich und wird so Person. Hatte es in der ersten These gelautet: Die Persönlichkeit schließt jeden Gegensatz aus, sie involvirt immer ein endliches Verhältniß; so heißt die Schlußthese: Keinesweg ist dieses so, Gott verendlicht sich, wird sich seiner bewußt, und Person. Konnte man dort die Persönlichkeit nicht denken, so muß man sie hier mit diesen Widersprüchen denken. So negirt sich die Negation von selbst.

Aber damit wiederholen sich alle schon besprochenen Widersprüche neuerdings, so: wie das Absolute sich verendlichen kann, also daß es nicht mehr das Absolute ist, sondern nur Endliches; denn: Omnis determinatio est negatio. Wie das

Allgemeine jemals zur That, zur Lebendigkeit kommt; denn wenn man das Thun in Bezug auf ein Anderes schon annimmt, wie es in der Selbstgenesis geschieht, so hat man versteckterweise schon die Selbstthätigkeit behauptet, ohne es selbst nur zu ahnen.

Man ist aber in dem Positiven um nichts weiter gekommen. Nach dem organischen Systeme geschieht der Fortgang durch allmälige Erfüllung und Zunahme. Was der Verstand in den Begriffen vollzieht, das schaut die Vernunft im Concreten. Die Negation aber hat für das persönliche Verhältniß keinen andern Maaßstab, als nur den des Negativen, das man als Absolutes, als Selbstsetzung und Anderswerden auffaßt.

Was hat also der Name — Persönlichkeit hier für eine anandere Bedeutung, als eine mythische? Denn man legt ihm nur diese falsche Denkfunction unter, als hätte Gott nichts Anderes zu thun, als zur Anderheit seiner überzugehen, Subject zu werden. Nach dem Christenthume ist Gott Person, ohne diese Denkoperation; er ist das Ursubject, das nicht erst sich verwirklicht, welcher als Dreipersönlicher zu einer Thätigkeit nach Außen wirkt, ohne seiner Persönlichkeit verlustig zu gehen, oder sich zu verendlichen; welcher sich mit dem selbstbewußten Geschöpfe auf persönliche Weise verbindet. So ist die Religion wechselseitige und lebendige Thätigkeit zweier Personen.

c.

Die Religion hat nun in der Persönlichkeit ihr wahres und einziges Centrum gefunden, so daß sie als abgeschlossen der Wissenschaft gegenüber tritt. Hier nun fragt es sich um ihr Verhältniß zueinander.

Im absoluten Wissen findet man die beiden sich aufhebenden Behauptungen, daß beide absolut identisch und absolut verschieden sind. Die letztere Ansicht haben wir bei Feuerbach schon ausgesprochen gefunden, welcher die Differenz Beider eine unaustilgbare nennt, während er anderswo Beide hinwiederum in einander aufgehen läßt. Aber bei-

des geschieht nach dem Prinzipe, daß nur das Denken das wahre Leben des Menschen sei, so daß von keiner Identität die Rede sein kann, weil das Wissen die eine Seite des Gegensatzes und zugleich die bindende Einheit ist. Daraus ist nun so viel klar, daß der Absolutismus in seinem höchsten Prinzipe den Gegensatz nicht geeint, sondern nur einen Dualismus in höherer Form, wie es z. B. in der Persönlichkeit sich herausgeworfen, festgesetzt hat. Dieses Prinzip ist die Selbstwerdung, die Subjectobjectivirung, die Hegelsche Geistigkeit, die von der Substanzialität sich emporarbeitet.

Folgerecht gibt es nach dem Absolutismus keine Philosophie der Religion, sondern die Logik, oder die Wissenschaftslehre vertritt die Stelle aller andern Disciplinen. So sprach es bereits Fichte aus*): „Das wahrhafte Leben, und seine Seeligkeit besteht im Gedanken, d. h. in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selbst und der Welt, als hervorgegangen aus dem innern, und in sich verborgenen göttlichen Wesen: und auch eine Seeligkeitslehre kann nichts anderes seyn, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre giebt, außer der Wissenslehre. Im Geiste, in der, in sich selber, gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben, denn es ist außer dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heißt wahrhaftig denken, und die Wahrheit erkennen. — Auch stellen wir an unserer Behauptung keineswegs eine neue Lehre über das Geister-Reich auf, sondern dies ist die alte, von aller Zeit her also vorgetragene Lehre. So macht z. B. das Christenthum den Glauben zur ausschließenden Bedingung des wahrhaftigen Lebens und der Seeligkeit, und verwirft alles ohne Ausnahme als nichtig und todt, was nicht aus diesem Glauben hervorgehe. Dieser Glaube ist ihm aber ganz dasselbe, was wir den Gedanken genannt haben: die einzig wahre Ansicht

---

*) Anweisung zu einem seligen Leben. S. 20—23.

unsrer selbst, und der Welt, in dem unveränderlichen göttlichen Wesen. Nur nachdem dieser Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken aus der Welt verschwunden, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt, und so auf wildem Holze edle Früchte gesucht."

Nach dieser Ansicht kann sich die Wissenschaft mit der Religion niemals versöhnen, so daß eine Religionswissenschaft möglich wäre, weil es auch in dem realen Verhalten kein anderes Leben gibt, als nur ein Begriffsleben. Da es aber dem Menschen doch nicht möglich ist, über die Religion nicht nachzudenken, so wird überall nur der logische Proceß abgehandelt und die Elemente der Religion als ein Accidens daran angehängt, welche viel weniger gegen die logischen Formen, als der Schatten gegen den Körper, sind. So sagt Hegel *): „In der Religionsphilosophie aber betrachten wir die an sich seyende, logische Idee nicht bloß, wie sie als reiner Gedanke bestimmt, auch nicht in den endlichen Bestimmungen, wo sie in einer endlichen Weise ihrer Erscheinung ist, sondern wie sie an sich ist im Gedanken und zugleich wie sie erscheint, sich manifestirt, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist, der sich in sich selbst reflectirt; der Geist, der nicht erscheint, ist nicht. Es ist in dieser Bestimmung der Erscheinung auch die endliche Erscheinung — das ist die Welt der Natur und die Welt des endlichen Geistes — enthalten, aber der Geist ist als die Macht derselben, als sie aus sich und sich aus ihnen hervorbringend.

Dieß ist die Stellung der Religionsphilosophie zu den anderen Theilen der Philosophie. Gott ist das Resultat der anderen Theile, hier ist dieß Ende zum Anfang gemacht, zu unserem besonderen Gegenstand, als schlechthin concrete Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung — und diese Bestimmung betrifft den Inhalt der Religionsphilo-

---

*) Werke, XI. S. 28.

sophie." Nach Hegel schlägt die Religion in der Begriffsentwicklung bereits in den Begriff um, jedoch noch mit einem Nebel behaftet, weil die reine Sonne des reinen Gedankens noch nicht zum Vorschein gekommen. Dieses drückt er in der Phänomenologie mit diesen Worten aus*):

„Indem also in der Religion die Bestimmung des eigentlichen Bewußtseyns des Geistes nicht die Form des freien Andersseyns hat, so ist sein Daseyn von seinem Selbstbewußtseyn unterschieden und seine eigentliche Wirklichkeit fällt außer der Religion; es ist wohl Ein Geist beider, aber sein Bewußtseyn umfaßt nicht beide zumal, und die Religion erscheint als ein Theil des Daseyns und Thuns und Treibens, dessen anderer Theil das Leben in seiner wirklichen Welt ist. Wie wir nun es wissen, daß der Geist in seiner Welt und der seiner als Geist bewußte Geist oder der Geist in der Religion dasselbe sind, so besteht die Vollendung der Religion darin, daß beides einander gleich werde, nicht nur daß seine Wirklichkeit von der Religion befaßt ist, sondern umgekehrt, daß er sich als seiner selbstbewußter Geist wirklich und Gegenstand seines Bewußtseyns werde. — Insofern der Geist in der Religion sich ihm selbst vorstellt, ist er zwar Bewußtseyn, und die in ihr eingeschlossene *Wirklichkeit ist die Gestalt und das Kleid seiner Vorstellung*. Der Wirklichkeit widerfährt aber in dieser Vorstellung nicht ihr vollkommenes Recht, nämlich nicht nur Kleid zu seyn, sondern selbstständiges freies Daseyn; und umgekehrt ist sie, weil ihr die Vollendung in ihr *selbst mangelt, eine bestimmte Gestalt, die nicht dasjenige erreicht, was sie darstellen* soll, nämlich den seiner selbstbewußten Geist. Daß seine Gestalt ihn selbst ausdrückte, müßte sie selbst nichts anderes seyn, als er, und er sich so erscheinen oder wirklich seyn, wie er in seinem Wesen ist. Dadurch allein würde auch

---

*) Werke, II. S. 194, 195.

das erreicht, was die Forderung des Gegentheils zu seyn scheinen kann, nämlich, daß der Gegenstand seines Bewußtseyns die Form freier Wirklichkeit zugleich hat; aber nur der Geist, der sich als absoluter Geist Gegenstand ist, ist sich eine ebenso freie Wirklichkeit, als er darin seiner selbst bewußt bleibt."

Die Religion verhält sich zur Wissenschaft, wie das Kleid zum Geiste; sie ist eine Gestalt, welche dem Wesen unangemessen ist; sie ist leere Hülle, ein bedeutungsloses Nichts. Damit ist aber ausgesprochen, daß für das absolute Wissen die Religion nur ein Mythos ist, wie auch dieses, daß ihr die Religion, wie alle Objectivität, ein verschlossenes Gebiet ist, in das hineinzublicken ihr nicht vergönnt ist. Mit der Mythisirung der Religion hat sich das absolute Wissen selbst mythisirt und die Religionswissenschaft als ein betrügerisches und lügenhaftes Wissen erklärt, indem man etwas Anderes redet und etwas Anderes denkt. Die Form entspricht der Sache nicht, heißt doch wohl nichts Anderes, als sie sei Lüge und Heuchelei.

Die Wissenschaft steht aber mit der Religion in einer engen Verbindung, und zwar unmittelbar in der Religionsphilosophie, mittelbar in den andern Zweigen des Wissens. Faßt man die Philosophie überhaupt als Wissenschaft ohne Rücksicht auf das Object, das gewußt wird, auf; so hat sie an der Religion ihren ergänzenden Factor. Die Wissenschaft hat, wie jedes Ding, eine Innerlichkeit, wodurch sie ein abgeschlossenes Ganze ist. Aber sie kann nicht abgeschlossen sein, wenn ihr nicht zugleich schon ein anderes Gebiet entgegensteht, das es begrenzt. Eine Selbstheit ist nur durch eine andere möglich; die Grenze ist zumal da.

Diese Grenze nun erlangt die Philosophie an den Acten des Wissens, welche eben wiederum in der Religion ihren Mittelpunkt finden. Erlangt das Wissen an der Religion keine Schärfe, keine Lebenskraft, so dorrt es immer mehr ab, wie es der Gang des abnormen Wissens deutlich zeigt, indem

zuletzt die Sprache, ja ganze Gebiete ihre wahre, lebendige Bedeutung verlieren. Durch die Religion wird die Wissenschaft fähig, die Objecte richtig aufzufassen, ihnen ihren wahren Gehalt zu geben; denn die Religion ist es, wodurch der Wille mit allen Objecten in wahrer Verbindung steht. Hält der Wille das Object nicht mehr fest, so verkümmert dieses Gebiet; oder wenn die Trennung des Willens von Gott stattfindet, muß nicht hier nothwendig der mythologische Proceß eintreten? muß nicht Gott selbst ganz und gar seine Bedeutung verlieren und nur mehr für ein Symbol des Wissens gelten? Ja, wenn einmal dieser Dualismus eingetreten, muß nicht die ganze Außenwelt verschwinden, und vor den Augen des mythischen Beobachters zu Grunde gehen?

Aber dieses Verschwinden des Gegensatzes entkräftet in rückwirkender Bewegung den Willen; er übt keine selbstige Thätigkeit mehr. Die Individualität verkümmert und der willenlose Geist opfert sie mit der Realität der Außenwelt dem absoluten omnipotenten Wissen. Aber in demselben Grade, als die Willensthätigkeit erlischt, muß das Wissen allvermögend, zu Gott und zum Lebensprinzipe von Allem gemacht werden. Damit ist alles Andere aufgehoben und zum Mythos geworden.

Aber das Wissen ist damit selbst verschwunden; denn nimm jedes Object und jede Grenze und jedes Gewußte hinweg, was bleibt zurück, als eine leere Monas? Wenn alle gegenseitige Bestimmtheit verschwindet, ist das Wissen vom Gewußten nicht mehr verschieden. Man kann selbst dieses nicht sagen, indem ja von einem Objecte gar nicht die Rede sein kann. Aber, weil sich dieses Wissen widersprechen muß, gibt es nur Eines. Gott und die Welt haben dieselbe Substanz als das Wissen, oder vielmehr sind sie die Accidentien und der Schein des Wissens, das ihre Seele ist.

Was bleibt nun noch übrig, wenn alle Bestimmtheit für ein Accidens ausgegeben wird, als die absolute Identität, das Nichts, die Leere, aus der sich Alles erst ans Licht gebären

soll! Sobald sich aber das absolute Wissen regt und bewegt, bedarf es eines Gegensatzes, es bringt diesen hervor, um selbst erst sein zu können. Wozu aber diesen Gegensatz, wenn es euch möglich ist, a priori ein absolutes Wissen zu denken? Dieß ist der unauflösliche Knoten; mit dem absoluten Wissen ist das Wissen selbst zu Grabe gegangen. Wenn die Negation nichts mehr zu negiren hat, ist sie selbst bedeutungslos und zum Mythos geworden.

Dieß ist also der Zusammenhang der Philosophie mit der Religion, daß, wenn die Philosophie sich von ihr trennt und sich an ihre Stelle setzt, sie selbst zu Grunde geht und zum Mythos wird, daß sie in lauter Selbstnegationen sich selbst zu Tode negirt und in lauterm Mythisiren sich selbst zur Mythe mythisirt.

Dieses Verhältniß gilt aber für jede einzelne und bestimmte Wissenschaft. Der Mensch kann nur nach dem Urverhältnisse, der Religion, sich entwickeln; er bringt es sich zum Bewußtsein, schließt sich in dem Bilde auf. Ist das Grundverhältniß zerrissen, so muß dieser Riß durch alle Gebiete gehen und im Wissen mit der sich selbst negirenden Negation enden.

Daher kann nur innerhalb der wahren Geschichte ein wahres Wissen entstehen, weil der Mensch im wahren Zusammenhange mit Gott steht. Nur da, wo Religion ist, kann wahre Wissenschaft gedeihen.

Drittes Buch.

[illegible] das wahre und absolute Wissen regt und bewegt, [illegible], es bringt diesen hervor, um selbst [illegible]. Wie aber diesen Gegensatz, worin es [illegible] ein absolutes Wissen zu denken? [illegible] mit dem absoluten Wissen [illegible] zu Grabe gegangen. Wenn die Negation [illegible] ist sie selbst bedeutungslos und [illegible]

[illegible] der Zusammenhang der Philosophie mit der [illegible] die Philosophie sich von ihr trennt und [illegible] sie selbst zu Grunde geht und zum [illegible] lauter Selbstnegationen sich selbst [illegible] Mythisiren sich selbst zur [illegible]

[illegible] gilt aber für jede einzelne und be- [illegible] nach dem Ur- [illegible] er bringt es sich zum Bewußtsein, [illegible] auf. Ist das Grundverhältniß zerrissen, so muß dieser Riß durch alle Gebiete gehen und im Wissen mit der sich selbst negirenden Negation enden.

Daher kann nur innerhalb der wahren Geschichte ein wahres Wissen entstehen, weil der Mensch im wahren Zusammenhange mit Gott steht. Nur da, wo Religion ist, kann wahre Wissenschaft gedeihen.

Der ganze Mensch ist in der Wissenschaft, wie in der Religion, thätig; sein ganzes Sein nimmt an beiden Functionen Antheil; denn es ist unmöglich, daß er bei den transcendenten Objecten nur die Vernunft, bei den sinnlichen nur den Verstand, oder bei der Wissenschaft nur die Intelligenz, bei der Religion nur das Gefühl und den Willen wirken lasse. Der Mensch kann nicht aufhören, wenn er denkt, religiös zu sein; die Zergliederung des lebenbigen Verbandes in der Religion, welche die Wissenschaft vornimmt, ist nur möglich, wenn dieser Rapport besteht. Wird dieser Rapport, welcher den Einigungspunkt für das Wissen gibt, verloren, so muß der Denkorganismus zerfallen; statt Einheit tritt Entzweiung, statt Harmonie Verwirrung, statt Herrschaft Anarchie ein.

So steht der Wissenschaft die Religion als ein schützender Genius zur Seite; aber auch die Wissenschaft fördert die Religion. Denn der Mensch strebt nur mit Freiheit nach dem, wovon er eine Kenntniß hat, welches Verlangen um so reiner sein muß, je deutlicher ihm die Wissenschaft die Objecte vorstellt. Daher erscheint die Offenbarung, die Tradition, die Predigt und der Unterricht als das Medium, wodurch die Religion Zugang zum Herzen gewinnt, wie hinwiederum der Wille von Oben angeregt diesem Wissen vorangeht.

Dieses Vorangehen des Einen vor dem Andern ist daher nicht dualistisch zu nehmen; es ist damit nur gesagt, daß in dem einen Gebiete sich mehr dieses Vermögen, in dem andern

mehr jenes abdrückt, da in der Emanenz der Kräfte nur ein Zusammenwirken der drei Potenzen statt finden kann. Also begegnest du mir, muß der Gelehrteste auch zugleich der frömmste und religiöseste Mensch sein! Dieses ist durchaus zu behaupten, soferne von wahrer Gelehrsamkeit die Rede ist; denn der kann nichts betrachten und in seinen Verstand aufnehmen, welcher nicht die Sache zuvor mit dem Willen aufgenommen hat, und hinwiederum erlangt der Wille da seine lebendige Begrenzung, wo ihm ein wahres Wissen gegenübersteht.

Geht aber diese Durchdringung nicht in gleichem Schritte fort, so entsteht auf der einen Seite ein bloß historisches, auf der andern ein bloß logisches Wissen; mag auch der Verstand noch so Vieles wissen, mag er alle Schätze der Gelehrsamkeit sich gesammelt haben, — die Hauptsache, das lebendige Band, fehlt ihm. Das Wissen wird zur Carricatur; der einfältige Mann hat mehr Kenntniß, weit mehr Erfahrung von religiösen Dingen. Es entsteht der Rationalismus, dem der Mysticismus folgerecht gegenübersteht. Dieser, seines Gegensatzes beraubt, schlägt in subjective, selbstgeschaffene Gefühle um, deren Einheitspunkt nicht die höchste Persönlichkeit ist. Darum sagt das Buch der Weisheit*): „Jene finden Gott, die ihn nicht versuchen, und denen offenbart er sich, die an ihn glauben; denn verkehrte Gedanken trennen von Gott, und die Thoren, welche seine Macht auf die Probe stellen, werden gestraft. Auch geht die Weisheit nicht in eine boshafte Seele ein, und wohnet nicht in einem Leibe, welcher der Sünde und den Lastern dient; denn der heilige Geist der Zucht flieht vor dem Heuchler, und weichet von Gedanken, die ohne Verstand sind, und wird unterdrückt, wenn die Ungerechtigkeit hereinbricht."

Der wahre, nicht dualistische, Gegensatz im Leben ist

---

*) Weish. 1, 2 — 6.

aber ein heilsamer; daher stand im Mittelalter die Mystik der Scholastik fördernd zur Seite, während sie sich in den Hauptrepräsentanten vereinigten, wie bei dem heil. Anselm, und dem heil. Thomas von Aquin.

Wenn aber Beide in ihrem exoterischen Verhalten, wo sie nebeneinander stehen, eine solche Leben schaffende Kraft haben, so vereinigen sie sich auch zu einem immanenten Verkehre; denn der Wille und die Intelligenz haben ein eigenes Centrum und erscheinen so im Gegensatze, wie sie ineinander wirken. Die Intelligenz hat ihren Mittelpunkt in dem Erkenntnißbilde, der Wille aber in der Persönlichkeit; nun aber wirken Beide in einem höheren Gebiete wiederum zusammen. Der Wille und die Intelligenz gehen auf die höchste Persönlichkeit, wie auf die Erkenntnißformen. So wirkt der ganze geistige Mensch in beiden Gebieten; denn während er seine Intention auf Gott richtet, geschieht es nur durch die Intelligenz, welche dem Willen das Object vermittelt, und während er in der Wissenschaft ruht, geschieht es nur vermöge des Willens, welcher das Object der Erkenntniß festhält.

So ergibt sich eine Religionsphilosophie, welche über die Logik hinausführt; denn es wurde schon gezeigt, daß der Absolutismus in der Religionswissenschaft nur die logischen Functionen anwendet, daß es für ihn überhaupt keine andere Wissenschaft als Logik geben kann. Denn alle andern Objecte können, weil sie in der That nicht bloße Formen sind, der Logik nur transcendent sein, zu der sie ein unerklärbares Accidens bilden sollen. Dieser Dualismus konnte nur deßwegen eintreten, weil der primitive, organische Verband verloren ging. Schon Kant begegnete es, daß er von der Sache wußte und doch ein Wissen davon läugnete; er schob die Kategorie des Ansich und der Erscheinung ein. Beide hatten keine Einheit erlangt, indem die Erscheinung von dem Ansich, wie das Ansich von der Erscheinung getrennt wurde; daher denn selbst nach seiner Auffassung ihm die objective Welt nur

als eine Modification galt, obwohl dieses erst in den spätern Systemen zur vollkommenen Klarheit erhoben wurde.

Eine Religionsphilosophie aber kommt nicht ohne Entwicklung zu Stande. Jede Entwicklung aber ist plastisch, umbildend und verähnlichend. Der Mensch muß das in sein Centrum aufgenommene Bild auch in die ganze Peripherie hinausführen, oder sich davon durchdringen lassen; sein ganzes Wesen muß von seinem Centrum aufgenommen und durchdrungen werden. Indem diese Umgestaltung eine Nachbildung und Durchbildung ist, geschieht sie in der Zeit, folglich in Momenten.

Wie nun jede Wissenschaft ihr centrales Bild in drei Momenten verkörpert und zu einem plastischen Ganzen gestaltet, so wird es auch die Religionswissenschaft thun und ihre höhere Einheit in drei Gebieten auseinanderlegen. Es ist aber zu bemerken, daß dem Absolutismus diese Plastik ganz abhanden gekommen, daß er sie nur in einem Theile übte. Es ist das persönliche, aus Acten bestehende Gebiet, das als solches zuerst in der Religion thätig ist. Aber zuerst besteht ein anderer, über die Activität selbst hinausliegender Kreis, in den keine Negation eindringen kann. Dieß ist die Ebenbildlichkeit des Geschöpfes, welche nimmer zerstört werden kann, wenn auch das Gleichniß verloren geht, wie es durch die Sünde geschah.

So ergibt sich vom Hintergrunde aus ein Einigungsstreben mit dem höchsten Wesen. Der erste Blick fällt zunächst auf das Vorbild, das zugleich Urbild ist, indem sich daran erst der Mensch aufschließt und erst daran zur Erkenntniß kommt. Der Absolutismus mußte bei diesem ersten Gebiete stehen bleiben; eine Ethik ist ihm unmöglich. Er hat sich keinen Begriff von der intellectuellen Anschauung verschaffen können, um wie viel mehr mußte ihm das ethische Thun des Menschen verschlossen bleiben? Fällt der zweite Theil hinweg, so auch der dritte.

Indem wir also dem Absolutismus nur im ersten Theile, der zugleich die Grundlage für die anderen ist, folgen können, so wird sich dieser wiederum in drei Momente zerlegen. Im ersten wird das Urbild und das höchste Wesen von Allem betrachtet, im zweiten das exoterische Verhalten zum Nachbilde, und im dritten die Wechselwirkung Beider. Indem wir aber die Prinzipien der Mythisirung schon besprochen, wird dieser Theil nur als eine Anwendung des Gesagten erscheinen, daher wir uns der Kürze befleißen können.

I. Moment.

a.

Der Idealwelt steht die Realwelt nicht in untergeordneter, sondern beigeordneter Weise zur Seite. Die Erkenntniß des Wissens liefert zugleich den Beweis für die Existenz einer exoterischen Welt, nicht nur Gottes, sondern auch der Schöpfung. Dieß ist der einfachste Beweis für die Existenz Gottes.

Gott kann also nicht bloßer Gedanke sein; denn so wird die Welt sein Compliment. Hatte Kant diesen Zusammenhang zerrissen, so mußte er folgerecht einen Existenzbeweis bestreiten, wenn er sagte: „Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädicate ich will, denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze: dieses Ding ist, nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existire. Denke ich mir auch sogar in einem Dinge alle Realität außer einer, so kommt dadurch, daß ich sage: ein solches mangelhaftes Ding existirt, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existirt gerade mit demselben

Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, sonst würde etwas Anderes, als ich dachte, existiren. Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage: ob es existire, oder nicht? Denn obgleich an meinem Begriffe von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich daß die Erkenntniß jenes Objects auch a posteriori möglich sei *)." Kant geht von der Voraussetzung aus, es komme die Existenz zum Begriffe hinzu. Dieß ist aber unrichtig; denn er hatte zuvor schon die Idee von der Sache getrennt und konnte sie folglich nicht in ihrer Simultaneität begreifen. Er fand diesen Beweis in cartesischer Form vor, daher er ihn den cartesischen Beweis nennt, — welcher von der Idee Gottes auf die Wirklichkeit Gottes schließt **). Dieser Beweis ist, wenn man ihn vereinfacht, vollkommen richtig; aber zuerst müssen die Prämissen geordnet sein. Wenn nämlich kein Wissen ohne Gewußtes möglich ist, so schließen

---

*) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Gesammtausg. v. Hartenstein, S. 462.

**) Princip. phil. p. I: XVIII. Sic quia Dei, sive entis summi ideam habemus in nobis, jure possumus examinare, a quanam causa illam habeamus; tantamque in ea immensitatem inveniemus, ut plane ex eo simus certi, non posse illam nobis fuisse inditam, nisi a re, in qua sit revera omnium perfectionum complementum, hoc est, nisi a Deo realiter existente. Est enim lumine naturali notissimum, non modo a nihilo nihil fieri, nec id quod est perfectius ab eo, quod est minus perfectum, ut a causa efficiente et totali produci, sed neque etiam in nobis ideam sive imaginem ullius rei esse posse, cujus non alicubi, sive in nobis ipsis, sive extra nos, Archetypus aliquis omnes ejus perfectiones reipsa continens existat. Et quia summas illas perfectiones, quaram ideam habemus, nullo modo in nobis reperimus, ex hoc ipso recte concludimus eas in aliquo a nobis diverso, nempe in Deo, esse; vel certe aliquando fuisse, ex quo evidentissime sequitur, ipsas adhuc esse.

wir mit Recht, so wie wir eine Idee haben, daß dieser Idee eine Realität entspreche. Folglich ist Gott nicht bloßer Begriff, sondern ein existirendes Wesen.

Leibnitz hatte diesen Beweis offenbar verkannt und verschlechtert, wenn er von der Möglichkeit eines höchsten Wesens (Wenn Gott ist —) auf die Realität schloß (so muß er als existirend gedacht werden); denn so kommt man über die Möglichkeit nie hinaus, weil der Schlußsatz nicht mehr, als die Prämissen, enthalten kann. Der Ausgangspunkt ist nicht von der Möglichkeit, sondern von der Wirklichkeit der Idee Gottes zu nehmen.

Diesen Zusammenhang mißverstehend, behauptete nun Kant, daß bei synthetischen Sätzen erst der Inhalt zu dem Subjecte hinzukomme, was er nur in Folge des Dualismus thun konnte. Dabei irrte er auch darin, daß er zuvor ein Subject annahm und später erst des Prädicat dachte, da doch die ersten Prinzipien über dem Satze hinausliegen. So war er von der Reflexion nicht zur Speculation vorgedrungen; er hatte also keinen Uebergang in die Realität.

Der Absolutismus hob die Realität auf; es konnte also von einem Existenzbeweise Gottes nicht mehr die Rede sein; denn gegen den Begriff war Alles endlich und beschränkt. So sagt Schelling*): „Offenbar drückt das Wort: Seyn, das reine, absolute Gesetztseyn aus, dagegen Daseyn schon etymologisch ein bedingtes, eingeschränktes Gesetztseyn bezeichnet. Und doch spricht man z. B. allgemein vom Daseyn Gottes, als ob Gott wirklich daseyn, d. h. bedingt und empirisch gesetzt seyn könnte. Wer vom absoluten Ich sagen kann: es ist wirklich, weiß nichts von ihm.“ Aber nichts hinderte Schelling, dennoch vom Daseyn Gottes zu sprechen, sowohl in der Reflexion, als an sich. Denn wenn er von einem absoluten Gesetztsein spricht, so ist das Gesetztsein nichts

*) Vom Ich, als Prinzip der Philosophie, S. 68.

Anderes, als Dasein, und ein absolutes Gesetztsein ist selbst ein Widerspruch. Anderswo spricht er geradezu vom Daseyn Gottes, und mit demselben Widerspruche, wornach Gott absolut, aber dennoch gesetzt ist. So heißt es *): „Unbegreiflich beynahe scheint es, daß man bey der Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes so lange die einfache, begreifliche Wahrheit übersehen konnte, daß vom Daseyn Gottes nur ein ontologischer Beweis möglich ist. Denn wenn ein Gott ist, so kann er nur seyn, weil er ist. Seine Existenz und sein Wesen müssen identisch seyn."

Von Gott kann nur insoweit ein Beweis stattfinden, als jeder Beweis im Nachbilde also von einem erkennenden Subjecte, geführt wird. In der Reflexion kann auch von der Welt ausgegangen werden u. s. w. Der ontologische Beweis für die Existenz Gottes ist also nur insoferne der einzige, als das beweisende Subject hinwegfällt, oder Gott sich selbst beweist, Gott sich selbst hervorbringt durch den Beweis. Es ist hiermit dasselbe gesagt, was Hegel mit nackten Worten ausdrückt: Die Sache beweise sich selbst, sei vom denkenden Subjecte unabhängig. Weil es also hinter dem Beweise als Basis kein Wesen mehr gibt, so ist Gott selbst nichts Anderes, als der ontologische Beweis, Gott ist der Denkproceß, und nichts weiter. Statt daß uns also der Absolutismus in die Realität hinausführte, wird die Realität selbst aufgehoben und mit den Reflexionsformen vereinerleit.

Deutlicher als Schelling drückt sich Hegel aus, daß Gott nur die Dialektik ist, wenn er sagt **): „In der That aber verstehen wir unter Gott das absolute Wesen aller Dinge, das aber in seinem einfachen Begriffe die Einheit und Bewegung dieser reinen Wesenheiten, der Ideen des Einen und Vielen u. s. f. ist. Das göttliche Wesen ist die Idee über-

*) Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, S. 152.

**) Werke, XIV. S. 206.

haupt, wie sie entweder für das sinnliche Bewußtseyn, oder für das Denken ist. Insofern die göttliche Idee das absolute Sichselbstdenkende ist, so ist eben die Dialektik nichts Anderes, als diese Thätigkeit des Sichselbstdenkens in sich selbst."

Zwar hatte sich Hegel als den Anwalt des anselmischen Beweises für das Dasein Gottes gegen Kant aufgeworfen, aber er schiebt diesem Beweise einen Sinn unter, von dem Anselm so weit als von dem Absolutismus entfernt ist. Hegels Worte sind diese*): „Bekanntlich nahm der erste eigentlich metaphysische Beweis vom Daseyn Gottes die Wendung, daß Gott als die Idee des Wesens, das alle Realität in sich vereinigt, auch die Realität des Seyns in sich hat. Der Inhalt dieses Raisonnements ist dieser; Anselm sagt: „Es ist etwas Anderes, daß eine Sache im Verstande sey, etwas Anderes, einzusehen, daß sie existirt. Auch ein Unwissender wird überzeugt seyn, daß etwas ist im Gedanken, über das nichts Größeres gedacht werden kann," — daß der Verstand in sich habe eine Vorstellung, die die höchste ist. „Dasjenige, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, kann nicht allein im Verstande seyn. Denn wenn es nur als Gedachtes genommen wird," ist es nicht das Höchste; „es kann also auch genommen werden, daß es sey. Das ist größer," als das nur Gedachte. „Wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden kann, bloß im Verstande: so wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden könne, Etwas, worüber etwas Größeres gedacht werden kann. Das, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, ist sowohl im Verstande als in der Sache;" die höchste Vorstellung kann nicht allein im Verstande seyn, es muß dazu gehören, daß sie existire. — Zum Begriffe, zum wahrhaften Beweise gehörte, daß der Fortgang nicht verständiger Weise geschähe,

---

*) Werke, XV. S. 165 — 167.

sondern daß aus der Natur des Denkens selbst gezeigt würde, daß es für sich genommen sich negirt, und die Bestimmung des Seyns selbst darin liege, oder daß das Denken sich selbst zum Seyn bestimmt. Umgekehrt müßte ebenso am Seyn aufgezeigt werden, daß es seine eigene Dialektik ist, sich selbst aufzuheben, dann sich zu setzen als das Allgemeine, als der Gedanke. — Dieser eigentliche Inhalt, die Einheit des Seyns und Denkens, ist der wahrhafte Gehalt, den Anselm vor sich hatte, aber in Form des Verstandes vor sich hatte. Beide Gegensätze sind nur in einer dritten Bestimmung — dem Höchsten, — die sofern als Regel außer ihnen ist, identisch und an ihm gemessen."

Hegel erkennt an Gott nichts mehr als die Idee aller Realität, d. h. die Identität des Denkens und des Seins; oder Gott ist die Summe alles Realen. Diesen Idealismus legt er Anselm unter, welcher Gott gerade dadurch als reales Wesen bewies, daß er es außer dem Verstande setzte. Es ist aber ein Widerspruch, Gott Gedanken und Sein zuzuschreiben, deren Einheit oder Composition er sein soll und dennoch von einem Existenzbeweise zu sprechen; denn Gott existirte sowohl als existirte er nicht. Diese drei Momente: Gott, Gedanken und Dasein, hatte Anselm nicht als eine Totalität oder als Identität gefaßt, und er ließ sie nicht durch die Negation sich vermitteln, weßwegen er von Hegel getadelt wird, daß er über den Verstandesschluß nicht hinausgekommen. Dagegen läßt es sich gerade nachweisen, daß der Absolutismus, welcher Gott als die Summe von allem Realen faßt, über die Reflexion nicht hinausgekommen. So hat Hegel den ganzen ontologischen Beweis verkannt, und ihn zu einem Selbstbeweise Gottes, zu einem Selbsthervorbringen Gottes gemacht.

Daher tadelt es Hegel überall, wo bei der Anschauung stehen geblieben und nicht zu diesem Selbstwerden Gottes fortgeschritten wird. Dieser Tadel trifft sowohl die scholastische Philosophie, welche Gott als das ens absolutum faßte, als

Spinoza, welcher Gott als Substanz faßte. Dieses führen wir zu dem Zwecke an, um sich der Dialektik des Absolutismus klar zu werden und diese nur auf eine Formel, die causa sui, zurückzuführen. Hegel sagt daher von der spinozischen Substanz*): „Wir können uns so ausdrücken: Gott ist die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Alles Andere, was wirklich ist, ist nicht für sich wirklich, hat kein Bestehen für sich; die einzig absolute Wirklichkeit ist allein Gott, so ist er die absolute Substanz.

Hält man diesen Gedanken so abstract fest, so ist er allerdings Spinozismus. Die Substantialität, die Substanz als solche ist noch gar nicht unterschieden von der Subjectivität. Aber zu der gemachten Voraussetzung gehört auch dieß: Gott ist der Geist, der absolute Geist, der ewig einfache, wesentlich bei sich seyende Geist: Diese Idealität, Subjectivität des Geistes, welche Durchsichtigkeit, Idealität von allem Besondern ist, ist ebenso diese Allgemeinheit, diese reine Beziehung auf sich selbst, das absolute bei sich selbst Seyn und Bleiben."

Das absolute Wissen hebt die Realwelt auf; folglich kann von einem Beweise für das Dasein Gottes nicht mehr die Rede sein. Statt daß sich die Denkbewegung dem Gegenstande näherte, wird diese Gegenständlichkeit selbst aufgehoben und die Gesammtheit der Reflexionsformen für den lebendigen Gegenstand ausgegeben, oder nur die Denkbewegung, die Geistigkeit Gottes, beibehalten.

b.

Der Idealität gegenüber muß es eine Realität geben. Dieses Realreich ist vielgestaltig und vieltheilig. Eine lebendige Totalität, die keine ideale ist, nenne ich ein Wesen.

---

*) Werke, XI. S. 90.

Solcher Wesen gibt es mehre, von denen man die Existenz prädiciren kann; aber nur Eines kann absolut oder vollkommen sein.

Sonach ist der Gegensatz von Gott und der Welt nicht der vom Denken und Sein, wie das absolute Wissen Gott nur als die Idee von allem Realen, als die Gattung einer Vielheit faßt. Diese Ansicht bleibt ganz in der Reflexion haften.

Vor Gott geht daher nichts vorher; denn ginge etwas vorher, so könnte es nur wieder eine Existenz, und zwar ein absolut Existirendes sein, was unmöglich ist, oder ein Ideales. Das Ideale ist aber nicht ohne ein existirendes, denkendes Subject und nicht vor, sondern nur mit dem Realen zu denken. Folglich geht vor Gott nichts vorher; aber er kann nicht ohne Erkenntnißform, die man Idee Gottes nennt, aufgefaßt werden.

Gott ist also nur sich selbst gleich, nicht der Grund und die Realursache von sich selbst, wohl aber für die Welt. Im Denkprocesse tritt die Kategorie der Ursache ein, welche drei Momente enthält: das Verursachende, das Verursachte, die Verursachung. Der kosmologische Beweis zeigt nun, daß die Welt beschränkt ist, durch Vereinzelung und Veranschaulichung dieses Begriffes, woraus auf ein Verursachendes geschlossen wird, welches nicht mehr verursacht, absolut ist.

Der Absolutismus verwandelt diese Denkmomente in Elemente und vernegirt den wahren Zusammenhang. Hören wir Hegel*): „Nach der abstracteren Form, wie wir den kosmologischen Beweis aufnahmen, enthält sein Obersatz den eigentlichen Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen, daß dieses von jenem vorausgesetzt wird. Der nähere Ausdruck des Satzes: wenn Endliches existirt, so ist auch das Unendliche, ist zunächst dieser: Das Seyn des Endlichen

---

*) Werke, XII. S. 456.

ist nicht nur sein Seyn, sondern auch das Seyn des Unendlichen. — Nehmen wir — heißt es anderswo?*) — den förmlichen Ausdruck dieses Schlusses in seinen besondern Momenten vor, so lautet er so: Das Zufällige steht nicht auf sich selbst, sondern hat ein in sich selbst Nothwendiges zu seiner Voraussetzung überhaupt, — zu seinem Wesen, Grund, Ursache. Nun aber ist die Welt zufällig; die einzelnen Dinge sind zufällig und sie als Ganzes ist das Aggregat derselben; also hat die Welt ein in sich selbst Nothwendiges zu ihrer Voraussetzung."

Soll über das logische Gebiet hinausgegangen werden, so dürfen sich die Begriffe nicht selbst entgegengesetzt werden, etwa in der Form: wenn das Zufällige ist, so ist das Nothwendige, oder: Wenn es eine Wirkung gibt, so gibt es eine Ursache. Es darf nicht von Begriffen, sondern nur vom Begriffenen die Rede sein; sonst ist der ganze Beweis ein Zirkelbeweis. Der Absolutismus geht aber über die Begriffe nicht hinaus, wenn es heißt: das Zufällige hat ein in sich Nothwendiges zu seiner Voraussetzung. Es liegen darin aber noch diese zwei Widersprüche: das Zufällige hat in sich selbst das Nothwendige, und sodann: Es hat das Nothwendige zu seiner Voraussetzung. Dieß heißt aber nichts Anderes als: Das Nothwendige ist das Zufällige und das Zufällige ist das Nothwendige, oder das Nothwendige macht sich zufällig, bleibt aber in dieser Diremtion bei sich selbst.

Die drei Reflexionsmomente wurden so ohne Hintergrund und Vordergrund zu einem Ganzen vereinigt, in dem ein Glied dem andern widerspricht. Die Zusammenfügung der logischen Begriffe bringt es zu keinem lebendigen Ganzen.

Durch den kosmologischen Beweis wird also Gott als das sich selbst genügende Wesen von der Welt als dem relativen Sein unterschieden. Gott kann daher kein Begriff sein,

*) Daselbst, S. 463.

er ist ein lebendiges Wesen, und zwar das höchste, das die Ursache von Anderem, aber nicht für sich ist. Dieses will sagen, Gott ist das Verursachende der Welt.

Daraus leuchtet ein, wie widersprechend es ist, von einer Causa sui oder Aseität zu sprechen. Hören wir zuerst den Absolutismus*): „In diesen Systemen (der Substantialität) ist das Absolute, ist Gott bestimmt als das Eine, das Seyn, das Seyn in allem Daseyn, die absolute Substanz, das nicht nur durch Anderes, sondern das an und für sich nothwendige Wesen; die Causa sui, — Ursache seiner selbst und damit Wirkung seiner selbst; d. i. die sich selbst aufhebende Vermittlung. — Ursache und Wirkung sind so überhaupt untrennbar; jede hat nur so weit Sinn und Seyn, als sie in dieser Beziehung auf die andere ist; und doch sollen sie schlechthin verschieden seyn; wir bleiben ebenso fest dabei stehen, daß die Ursache nicht die Wirkung und die Wirkung nicht die Ursache ist. Wenn wir aber gesehen haben, daß die Ursache von der Wirkung untrennbar ist, daß sie nur einen Sinn hat in dieser, so ist somit die Ursache selbst vermittelt durch die Wirkung; in und durch die Wirkung ist sie erst Ursache. Dieß heißt aber nichts anderes, als die Ursache ist Ursache ihrer selbst, nicht eines Anderen; denn dieß, was das Andere seyn sollte, ist so, daß in ihm die Ursache erst Ursache, darin also nur bei sich selbst ankommt, darin nur sich bewirkt."

Wenn man die Kategorien von Ursache und Wirkung in die reale Sphäre einträgt, so ist ein Wesen nur Ursache von einem andern; denn nur in Bezug auf die Anderheit hat die Kategorie von Ursache und Wirkung Bedeutung und Sinn. Folglich kann kein Wesen sich selbst Ursache und Wirkung sein, daher denn der Begriff der Selbstverursachung (causa sui) in sich zusammenfällt. Ebenso falsch ist aber der damit

---

*) Hegels Werke, XII. S. 511 und 512.

zusammenfallende, jetzt ganz gewöhnliche Terminus der Aseität. Man hypostasirte diese Kategorie und versetzte sie in Gott selbst als dunklen Grund hinein. „Das Tiefste, Verborgenste in Gott — sagt Schelling — ist doch wohl das, was die Philosophen die Aseität nennen. Diese ist das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Ist nun wohl diese Aseität Gott selbst, Gott im eminenten Verstand? Wie sollte sie, da alle tieferen Denker darin einstimmig sind, daß sie für sich (unentwickelt) nicht weiter führe, als zum Begriff einer Spinozischen Substanz? — Oder ist diese Aseität schon Bewußtheit, also der bewußte Gott? Kann sich etwa Herr Jacobi eine Aseität mit Bewußtseyn denken? — Wie wenig hat er in diese heilige Tiefe geblickt! *)"

Das Bindeglied der Aseität ist das Sein; die Welt ist ein gewordenes, Gott ein ungewordenes Sein. Weiter kann man die Gliederung nicht fortführen; würde man sagen: die Welt ist nicht von sich geworden, Gott aber ist von sich geworden, so wäre sowohl das Eine als das Andere irrig, weil nichts von sich wird. Von sich Sein — heißt aber nichts Anderes, als: Das Sein durch einen Proceß haben, wie Hegel die Selbstverursachung die sich selbst aufhebende Vermittlung nennt. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht die Lehre Schellings, daß die Endlichkeit den Grund ihres Seins nicht in Gott, sondern in sich selbst habe, weil sie von Gott abgefallen, zum Beweise, daß die Kategorie der Aseität und des Selbstbegründens keineswegs Gott allein zukommt, sondern ebenso auch von der Creatur gebraucht werden kann; denn auch sie ist der Grund ihres Handelns. Seine Worte sind **): „Fichte sagt: Die Ichheit ist nur ihre eigne That, ihr eignes Handeln, sie ist nichts abgesehen von diesem Handeln, und nur für sich selbst, nicht an sich selbst. Bestimmter konnte

*) Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen D. S. 78.

**) Religion und Philosophie. S. 43.

der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst liegender wohl nicht ausgedrückt werden."

Durch diese Kategorien soll nur der logische Proceß dargestellt werden; aber unvermerkt wird aus dem logischen Proceße ein realer, wie man an dem Begriffe der Selbstursache und Aseität ersieht. Hinwiederum offenbart sich, daß man die Reflexion selbst an die Stelle der Speculation, und die Reflexionsformen in die Wirklichkeit versetzte. Nur daraus läßt sich die Hypostasirung der Aseität und die Versetzung dieses Begriffes in Gott selbst erklären, obwohl das Sein von sich, wie von Anderem eine selbst sich negirende Vermittlung in sich hat.

Hegel macht die Ursache zur Ursache ihrer selbst, nicht eines Andern, wie in der Aseität die andere Seite, welche der Denkproceß gegen die Welt hat, verloren ging, und Gott zur Ursache seiner selbst, wie zum Sein von sich selbst gemacht wurde.

Durch die Entgegensetzung vom Denken wird von Gott schlechterdings jeder logische Proceß ausgeschlossen, wie durch die Entgegensetzung gegen Gott jedes Werden ohne Ausnahme, jeder theogonische Proceß, ausgeschlossen wird. Gottes immanentes Leben erfordert nicht ein Werden, wohl aber eine Action, nicht ein Hervorbringen oder Setzen, sondern ein Bewegen und Regen, ein Ineinanderwirken der drei Gottesmächte.

Da Gott kein werdendes, noch gewordenes Sein ist, so muß jede Zunahme oder Vermehrung, jedes Früher und Später von ihm ausgeschlossen werden, und dieses muß nicht nur als Wahrheit anerkannt, sondern auch im Denken vollzogen werden. Es genügt nicht, zu erklären, wenn man zuerst Gott hat werden lassen, daß dieser Proceß ein ewiger ist, wobei man seine eigene Procedur aufhebt. So sagt Schelling*):

*) Phil. Unterſ. über das Wesen der m. Freiheit. S. 430.

„Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm erzeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden voran geht: aber eben so ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte."

Es leuchtet von selbst ein, daß hier die Darstellung der Sache nicht adäquat ist, weil das Logische zum Physischen gemacht wurde. Aber wie, redet die Kirche nicht selbst von einem Prinzipe in Gott, vom Wesen und den Personen Gottes u. s. w.? Allerdings, aber nicht so, daß sie Gott die Summe dieser Reflexionsbegriffe sein läßt. Der Mensch kann schlechterdings Gott ohne diese Erkenntnißformen nicht erkennen, aber darum werden sie sehr wohl von dem über dem Denken liegenden Gott unterschieden. Dieses kann durch ein Beispiel deutlich werden. Der Geometer nimmt eine Gegend auf; er beginnt und endet sein Werk. Es kommt ein Prius und ein Posterius vor, nicht bloß auf sein reines Thun, sondern auch auf die Sache. Er kann mit einem Hause beginnen. Er bringt Unterschiede an, die auch in der Sache gegründet sind, ohne daß sie die Sache selbst sind. So nimmt die Intelligenz auch an Gott Unterschiede vor, ohne Gott aus diesen Reflexionsformen bestehen zu lassen. Gott ist eine lebendige Einheit, die nicht aus solchen Bestimmungen besteht.

Diese Reflexe macht das absolute Wissen, wornach die Sache das Wissen selbst ist, zu Realitäten. Darnach lassen sich die Worte Schellings beurtheilen*): „Da nichts vor oder

*) Daselbst, S. 429.

außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophieen; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen." Daß Gott aus den Denkformen besteht, also selbst kein lebendiges Wesen sei, drückt diese Stelle aus*): „Die Grundwahrheit ist: daß kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sey. So gewiß es aber das Erste ist, so gewiß ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, so wie das Reale selbst das Dritte."

c.

In Gott gibt es weder einen logischen, noch einen Entstehungsproceß, sondern ein gegenseitiges Ineinandersein und Ineinanderwirken. Wie man im menschlichen Organismus keinen Theil zum Prius des andern machen kann, weil er zumal mit dem ergänzenden vorhanden ist, so ist auch in Gott kein Erstes gegen ein Zweites möglich, da ja das Zweite selbst in der Denkthätigkeit wiederum das Erste wird.

Dieser Proceß ist ein immanenter, ein Lebensproceß, nicht, damit Leben entstehe, sondern damit das bestehende Leben in beständiger Fülle bestehe; denn dieser Proceß geht weder dem göttlichen Leben voran, so daß Gott erst entsteht, noch folgt er ihm nach, so daß Gott sich verendlicht und umgestaltet. Das höchste Wesen ist eben wegen dieser Lebensfülle das absolute Wesen.

---

*) Philosophie und Religion von Schelling. S. 22.

Die Entwicklung der Speculation hat an den ontologischen und kosmologischen Beweis noch den teleologischen angeschlossen, welcher völlig mißverstanden wurde. Er sagt nämlich: Die Welt ist zweckmäßig eingerichtet, folglich ist eine höchste Vernunft der Urheber der Welt. Allein bei der dritten Beweisform handelt es sich nicht um die Zweckmäßigkeit, da man ja doch den Zweck nicht außer die Schöpfung verlegen kann, weil man sonst im Zirkel beweisen würde; sondern um die Art und Weise, wie sich das Basische zu dem Formalen in dem Schöpfungswerke verhält. Man kann ihn eher Relationsbeweis, als einen teleologischen nennen*). Es fragt sich nämlich um den Grad des Lebens; aus der Vereinzelnung ergibt sich, da z. B. der Mensch sich nicht selbst vollkommen begreift und versteht, daß es ein höchstes Leben geben müsse. Vom kosmologischen Beweise unterscheidet sich dieser, wie sich das Werden vom Sein unterscheidet.

Wie man diesen Beweis auch nennen mag, der Schluß muß immer von dem relativen Leben auf ein absolutes gehen, wodurch das relative Leben selbst erhalten und trotz aller Widersprüche in der intelligenten Welt vor dem Untergange bewahrt wird; woran sich in der realen Sphäre ein dritter Beweis anschließen müßte, welcher Gott als das Endziel der Creatur nachweist.

---

*) Es handelt sich nicht um die Zweckmäßigkeit, die Harmonie und Ordnung in der Creatur; denn wer wollte läugnen, daß hier alles im höchsten Grade zweckmäßig ist, da selbst der Böse seine Strafe in sich findet? Hier führt kein Schluß auf den absoluten Verstand hinüber, außer man läßt diese Harmonie selbst mit dem höchsten Verstande zusammenfließen. Man kann auch von keiner geringern Zweckmäßigkeit ausgehen, um auf eine höchste zu kommen; weil man sonst das Schöpfungswerk herabsetzt. Aber von einer höchsten Zweckmäßigkeit gibt es keinen Uebergang zu einer noch höhern. Diese Schwierigkeit verschwindet, wenn man von dem sich selbst nicht vollkommen besitzenden Leben der Creatur ausgeht.

Gerade der teleologische Beweis hätte den innigen Zusammenhang des absoluten und relativen Lebens, welches letztere nur durch die Theilnahme an dem absoluten möglich ist, aufzeigen und dem Pantheismus steuern können. Der Absolutismus aber zerriß diesen Zusammenhang und setzte Gott als die Seele und das Lebensprinzip in die Welt, wobei man wieder derselben Dialektik sich bediente. Hegel sagt*): „Der Zweck vollbringt sich, durch seine eigene Thätigkeit realisirt er sich, schließt sich so in der Auflösung mit sich zusammen. Die Endlichkeit des Zweckes liegt, wie wir gesehen, in der Getrenntheit des Mittels und des Materials: so ist der Zweck noch technische Handlungsweise. Die Wahrheit der Zweckbestimmung ist die, daß der Zweck an ihm selbst sein Mittel und ebenso das Material, worin er sich vollführt, habe: so ist der Zweck der Form nach wahrhaft, denn die objective Wahrheit liegt eben in dem, daß der Begriff der Realität entspricht. Der Zweck ist nur wahrhaft, wenn das Vermittelnde und das Mittel, so wie die Realität identisch sind mit dem Zwecke: so ist der Zweck vorhanden, als an ihm selbst die Realität habend und ist nicht etwas Subjectives, Einseitiges, außer welchem die Momente sind. Dieß ist die Wahrhaftigkeit des Zwecks, die zweckmäßige Beziehung in der Endlichkeit, in der Endlichkeit ist dagegen das Unwahre. —

In Ansehung der Kantischen Philosophie — sagt Hegel weiter**) — ist zu bemerken, daß Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft den wichtigen Begriff aufgestellt hat von innern Zwecken, das ist der Begriff der Lebendigkeit. Dies ist der Begriff des Aristoteles, jedes Lebendige ist Zweck, der seine Mittel an sich hat, seine Glieder, seine Organisation; und der Proceß dieser Glieder macht den Zweck aus, die Lebendigkeit.

---

*) Werke, XII. S. 524 u. s. f.

**) Daselbst, S. 537 u. ff.

Das ist die unendliche, nicht endliche Zweckmäßigkeit. — Der eigentliche Fortgang ist nun von dieser endlichen Lebendigkeit zur absoluten, allgemeinen Zweckmäßigkeit, daß diese Welt ein κόσμος ist, ein System, worin Alles wesentliche Beziehung aufeinander hat, nichts isolirt ist. —

Hier ist wieder der Fall, daß diese Bestimmung: Gott ist die Eine allgemeine Thätigkeit des Lebens, die einen κόσμος hervorbringende, setzende, organisirende Seele — dieser Begriff noch nicht hinreichend ist für den Begriff von Gott. Der Begriff von Gott enthält wesentlich, daß er Geist ist. —

Die wahrhafte Form ist: Es sind endliche Geister, aber das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist. Das Endliche der Geister ist kein wahrhaftes Seyn, ist an ihm selbst die Dialektik, sich aufzuheben, zu negiren, und die Negation dieses Endlichen ist die Affirmation als Unendliches, als an und für sich Allgemeines. Dieß ist der höchste Uebergang; denn der Uebergang ist hier der Geist selbst."

Zuerst wird der Zweck absolut gefaßt als Selbstrealisation, sodann wird der Zweck gegen die Welt gesetzt, als die sie belebende Seele, und damit Gott für identisch erklärt, sodann wird das Endliche als sich selbst negirend — also von dem Gegensatze befreit — als höchster Zweck, Gott als Geist gesetzt.

Man sieht, daß Gott ganz in die Dialektik verflochten wird, daß er weder über der Welt, noch über dem dialektischen Spiele steht. Dieses Aufgehen der Welt in Gott und Gottes in der Welt und die Confundirung mit dem Erkenntnißgange ist das Charakteristische des Pantheismus, welcher das Absolute nicht mit dem Relativen bestehen läßt, und sodann jede Realität aufhebt.

Es gibt also drei Elemente, welche zusammen in Betracht kommen und wovon jede eine besondere Form des Pantheismus ist, nämlich: Gott, Welt, Begriff (der Hegelsche Geist).

Indem sich die Hegelische Dialektik durch Negation voll-

zieht, so ist die erste Form des Pantheismus die, welche Hegel den Spinozistischen Pantheismus oder die Substanzlehre Gottes nennt, die er als Akosmismus bezeichnet. Hören wir seine Worte*): „Gott in seiner Allgemeinheit, dieß Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Besonderheit ist, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen, und was besteht, hat seine Wurzel, seine Wurzel nur in diesem Einen. Wenn wir diesen ersten Inhalt so auffassen, so können wir uns ausdrücken: Gott ist die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Alles Andere, was wirklich ist, ist nicht für sich wirklich, hat kein Bestehen für sich; die einzig absolute Wirklichkeit ist allein Gott, so ist er die absolute Substanz. Hält man diesen Gedanken so abstract fest, so ist er allerdings Spinozismus. —

Diese Vorstellung hat man mit dem Namen Pantheismus bezeichnen wollen; richtiger würde man sie nennen: Vorstellung der Substantialität. Gott ist da zunächst nur als Substanz bestimmt; das absolute Subject, der Geist bleibt auch Substanz, aber er ist nicht nur Substanz, sondern in sich auch als Subject bestimmt.

Pantheismus hat bei diesem Vorwurf gewöhnlich den Sinn: Alles, das All, Universum, dieser Complex von allem Existirenden, diese unendlich vielen endlichen Dinge seyen Gott. — Wenn ich sage: Gattung, so ist das auch eine Allgemeinheit, aber eine ganz andere als Allheit, in welcher das Allgemeine nur als Zusammenfassen aller einzelnen Existenzen und das Seyende das zu Grunde Liegende, der eigentliche Inhalt, alle einzelnen Dinge ist. —

Man hat dem Spinozismus Atheismus vorgeworfen, aber die Welt, dieß Alles ist gar nicht im Spinozismus: es erscheint wohl, man spricht von seinem Daseyn und unser Leben ist, in dieser Existenz zu seyn. Im philosophischen

*) Werke, XI. S. 90 — 97.

Sinne aber hat die Welt gar keine Wirklichkeit, ist gar nicht."

Gott wird der Welt entgegengesetzt, die Welt aufgehoben, so daß Gott die allgemeine Substanz, sodann aber die Gattung ist, wovon die Welt die Endlichkeiten, d. h. Theile ist. Hier wird Gott als der Begriff der Welt gefaßt, er selbst hat kein von der Welt geschiedenes Dasein.

Die andere Form des Pantheismus geht vom Endlichen und Zufälligen aus und macht es durch Negation zum Unendlichen. Hegel trägt diese zweite Form, welche vom Endlichen ausgeht, als kosmologischen Beweis vor*): „Hierin ist es, daß der wesentliche, formelle Mangel des kosmologischen Beweises liegt, das endliche Seyn nicht nur als bloßen Anfang und Ausgangspunkt zu haben, sondern es als etwas Wahrhaftes, Affirmatives zu behalten und bestehen zu lassen. Alle Reflexionsformen von Voraussetzen, Bedingtseyn, Causalität, enthalten eben dieses, daß das Voraussetzende, die Bedingung, die Wirkung für ein nur Affirmatives genommen, und der Zusammenhang nicht als Uebergang, was er wesentlich ist, gefaßt wird. Was sich aus der speculativen Betrachtung des Endlichen ergiebt, ist vielmehr dieß, daß nicht, wenn das Endliche ist, das Unendliche nur **auch** ist, nicht das Seyn nicht nur als endlich, sondern auch als unendlich zu bestimmen ist. Wenn das Endliche dieß Affirmative wäre, so würde der Obersatz zu dem Satze werden: das endliche Seyn ist als endliches unendlich, denn es wäre seine — bestehende — Endlichkeit, welche das Unendliche in sich schlösse. — Der Satz, der den Obersatz des Schlusses ausmachen sollte, muß daher vielmehr so lauten: Das Seyn des Endlichen ist nicht sein eigenes Seyn, sondern vielmehr das Seyn seines Andern, des Unendlichen."

*) Werke, XII. S. 457.

Indem zuerst ausdrücklich die Zumalheit des Endlichen mit dem Unendlichen aufgehoben wird, ist kein von Hegel sogenannter Verstandesschluß mehr möglich, in der Weise: Weil das Endliche ist, ist zugleich das Unendliche, sondern die Dialektik wird eine reale in der Weise: Das Endliche hebt sich selbst auf und wird unendlich, d. h. Gott.

Die dritte Form des Pantheismus endlich ist diese, wo Gott keinen Gegensatz mehr neben sich hat, sondern die Einheit dieses Gegensatzes, der sich selbst setzende und in diesem Selbstsetzen bei sich bleibende Geist ist. Hegel sagt*): „Die beiden Seiten des Geistes in seiner Objectivität, wie er vorzugsweise Gott heißt, und des Geistes in seiner Subjectivität, machen die Realität des absoluten Begriffs von Gott aus, der als die absolute Einheit dieser seiner beiden Momente der absolute Geist ist."

Diese drei Momente des Pantheismus, wovon Hegel nur die erste Form mit einer Modification als Pantheismus zugibt, kann man den ontologischen, kosmologischen und teleologischen Pantheismus nennen. Da sich in jeder dieser Formen dieselbe Dialektik und Aufhebung der Einheit zwischen Gott und Welt wiederholt, so braucht nicht besonders darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß es nur die Momente des logischen Begriffes sind, welchen die Ausdrücke von Gott, Welt und Geist untergestellt werden. Wie daher Kant und nach ihm Schelling und Hegel behaupteten, daß der ontologische Beweis der Hauptbeweis sei, worauf sich die andern stützen: so ist der Pantheismus eigentlich Logotheismus, der mit dem Absolutismus selbst zusammenfällt.

Ueber diese drei Formen des Pantheismus hat die bisherige Entwicklung nicht hinausgeführt; die vom Christenthume entlehnten Ausdrücke von der Persönlichkeit Gottes, von Gott als Geist, sind mythisirt; ihr Sinn ist ein nur lo-

---

*) Werke, XI. S. 251.

gischer. Wenn man den Theismus dem Pantheismus entgegensetzt, so ist dieser Theismus nur die dritte Form des Pantheismus. Wir wollen hiefür Zeugnisse liefern. Fischer sagt *): „Nach Spinoza's und Leibnitzens Prinzipien gestalten und unterscheiden sich der Pantheismus und der Theismus **).

Entweder das absolute Prinzip wird als die Eine und allgemeine Substanz der Dinge und Subjecte gedacht, und dieß ist die Denkweise des abstrahirenden Verstandes, der im Gedanken der Identität vom Unterschiede absieht und mithin nur eine unreale Gemeinschaftlichkeit und eine wesenlose Einzelnheit kennt.

Oder das absolute Prinzip wird ebensosehr als sich selbst bestimmendes und wissendes Ganzes und mithin als Ursubject wie als wahrhaft *allgemeine schöpferische Einheit von individuellen Einheiten* und Prinzipien begriffen, welche ebensowohl ihr eigenthümliches Wesen bestimmen und erkennen, wie Gott durch die ewige Thätigkeit seines Willens und Geistes sein *inneres Wesen verwirklicht und erfaßt.*"

Dieser Theismus ist nur das dritte Moment des Pantheismus, daher erklärt man den Theismus als die Wahrheit des Pantheismus. Dasselbe sagt Sengler von Weiße und Fichte ***): „Bei beiden ist der objective menschliche Geist abermals mit Gott confundirt. Denn daß Gott hier nur der objective Geist ist, zeigt sich darin, daß er nur durch die Welt in ihrem reinen Begriff und objectiven Daseyn Wirklichkeit erhält, mithin nur die Einheit der Welt ist. Dieser Irrthum, wie er die Systeme beider Philosophen in

---

*) Idee der Gottheit, S. XVIII.

**) Ueber den christlichen Theismus, der mit der christlichen Dreieinigkeitslehre Eines ist, vgl. Staudenmaier, Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems. S. 150 — 171.

***) Wesen der specul. Philos. u. Theologie. 1837.

ihrer ganzen Entwicklung beherrscht, hat seinen Grund darin, daß beide den Hegel'schen Pantheismus des Begriffs als dialektische Grundlage ihrer Systeme annehmen, und durch eine Potenzirung desselben über ihn hinausgehen wollen. Der Pantheismus ist Weiße und Fichte nach ihrer ausdrücklichen Erklärung die Grundlage ihres Theismus, oder ihres persönlichen Gottes. Weiße's Begriff des persönlichen Gottes ist die höhere Einheit des pantheistischen und deistischen Standpunkts, welcher letztrer aber wieder in den Pantheismus Schelling's und Hegel's umschlägt, und durch die dialektische Erhebung über letztere soll jene Einheit als die Blüthe und Wahrheit hervorgehen. Und Fichte sagt: „was am Pantheismus wahr ist, die unverbrüchliche Einheit Gottes mit der Welt, diese Wahrheit wird durch den Theismus nur weiter geführt, damit aber berichtigt und verklärt, indem Gott hier zugleich als das unpersönliche begriffen wird. Der Pantheismus muß Grundlage jenes Theismus seyn, so daß jener den Leib, dieser die Seele bildet."

Damit steht die in der letzten Zeit hervorgetretene dualistische Unterscheidung von der Transcendenz und Immanenz Gottes in der Welt in Verbindung, wovon die erstere dem besprochenen Theismus, die letztere dem Pantheismus angehört, und die sich wie Dualismus und Monismus zu einander verhalten. Dieß bestätigen die Worte Feuerbach's *): „Der Gegensatz von Pantheismus und Personalismus oder Anthropotheismus löst sich in die Frage auf: ist das Wesen des Menschen ein transcendentes oder immanentes, ein supernaturalistisches oder naturalistisches Wesen? — Der Pantheismus identificirt den Menschen mit der Natur — sei es nun mit ihrer augenfälligen Erscheinung oder ihrem abgezogenen Wesen — der Personalismus isolirt, separirt ihn von der Natur, macht ihn aus einem Theile zum Ganzen, zu einem absoluten Wesen

*) Das Wesen des Christenthums. S. 135 u. 136.

für sich selbst.“ Indem der Pantheismus die Grundlage für den Theismus bildet, erhebt sich letzterer nicht über den Pantheismus; er enthält also nicht eine Wesenheit für sich, sondern ist nur eine Reflexionsbestimmung derselben einen Natur.

II. Moment.

a.

Die bisherigen Bestimmungen hatten den Zweck, die Einheit des Absoluten und des relativen Seins in der Art nachzuweisen, daß Gottes Leben ein anderes als das der Creatur ist. Die Bestimmungen des über- oder außerweltlichen, wie des weltimmanenten Gottes, wodurch man die wahre von der falschen Lehre unterscheiden wollte, sind dualistisch, indem die Creatur in Gott ist, sich bewegt und lebt und gegen Gott keinen Gegensatz bildet. Die Welt ist Gottes Werk, aber nicht Gottes Natur.

Die Welt kann aber kein Element im Leben Gottes sein, weil die Endlichkeit und Beschränktheit der Welt in Gott eingetragen Gott selbst vernichten würde. Folglich muß es ein ohne einen Proceß vollendetes Wesen geben; dieses ist Gott. Gottes Wesen ist daher nicht das Wesen der Creatur. Folglich ist Gott, weil er nicht erst durch Verendlichung absolut wird, das Ursein und das Urleben.

Aber er kann nicht der Urlebendige sein, ohne in sich selbst personirt und selbstbewußt zu sein. Kein Leben besteht aus einer Monas; diese kann nicht thätig sein. Jede Thätigkeit erfordert eine Anderheit als Grenze der Thätigkeit. Folglich ist eine Selbstheit nur in Bezug auf eine andere thätig; diese zweite kann nicht erst die Folge der Thätigkeit sein,

weil die ganze Thätigkeit nur durch die Zumalheit möglich ist. Folglich ist die Anderheit keine gesetzte, gewordene; sie ist nicht eine todte, sondern, weil die eine Selbstheit nur in Bezug auf die andere thätig ist, so ist auch diese Anderheit eine gleichberechtigte Person, so daß zwischen ihnen kein Früher und kein Später stattfinden kann.

Dieses simultane Wirken der Selbstheiten erfordert aber eine Verschiedenheit in der Natur der Wirkenden; denn die Wirkenden können nicht zugleich Intelligenz oder Willen sein. Die eine Selbstheit wirkt nur, weil die andere zu gleicher Zeit eine andere Wirkung hat, die an ihre Natur gebunden ist. Folglich gibt es nicht nur mehre, sondern auch verschieden wirkende Selbstheiten zu gleicher Zeit.

Solche Acte, die einander ergänzen und möglich machen, sind immanente im Gegensatze zu den emanenten, wo ein Prius und Posterius vorhanden ist. Wenn daher nach der christlichen Lehre von einem Erzeugen des Sohnes, einem Hervorgehen des heiligen Geistes vom Vater die Rede ist, so besteht der Vater nicht vor dem Sohne und dem heiligen Geiste. Die Nichtbeachtung dieser Immanenz und Emanenz führte zu unrichtigen, verzeitlichenden Auffassungsweisen der Trinität. So sagt man: Der Vater schaut sich selbst an, und in diesem Anschauen entsteht ihm der Sohn. Diese Redeweise ist ganz gegen die Wahrheit, indem der Vater sich nicht selbst, sondern nur in einem Andern anschauen kann; indem sodann das Erzeugen des Sohnes selbst nichts Anderes als dieses Anschauen ist. Dieser immanente Proceß ist nicht ein genetischer, sondern ein Lebensproceß; nicht die göttliche Selbstheiten entstehen, sondern die bestehenden sind, weben und leben in einander.

Nur dadurch wird ein theogonischer Proceß vermieden, worüber man sich bisher nicht erheben konnte. So sagt Günther*): „Und ist Gott als Seyn durch sich, auch deß-

---

*) Vorschule zur speculativen Theologie. I. S. 94.

halb schon Erkennen durch sich, d. h. absolutes Selbstbewußtseyn: so wird der Charakter dieses absoluten Selbstanschauens eben darin bestehen, daß er sein absolutes Wesen, als solches unmittelbar zum Object der Anschauung macht. —

Und das ist der Gedanke, der daraus folgt: daß nämlich Gott, wenn er sich unmittelbar in seiner Substanzielität erfaßt (d. h. Seiner Selbst bewußt wird), sein eigen Wesen abermal setzt. Mit andern Worten: Nur dadurch wird es für uns denkbar, daß Gott sich in seiner Wesenheit zum Objecte unmittelbarer Anschauung macht, daß Er sich in sich, als Substanz real entgegenstellt und verdoppelt; und dieses nach derselben Weise, vermöge welcher der creatürliche Geist seine Erscheinungen und Thätigkeiten nur durch eine neue Thätigkeit zum Gegenstande unmittelbarer Anschauung macht. —

Was nun aber von dem Objecte im Selbstbewußtseyn Gottes gilt, (das in seiner Gleichheit mit dem göttlichen Subjecte, wie dieses, absolute Substanz ist): das gilt auch (nach den oben angeführten und allgemein anerkannten Axiomen über die Natur des Bewußtseyns) von dem zweiten Momente der Selbstobjectivirung, der zugleich (nebst dem Subjecte und dem Objecte), ein drittes Element im absoluten Selbstbewußtseyn setzt. Es ist, wie die beiden frühern Momente, absolute Substanz."

Hier wird kein anderer, als nur ein Erkenntnißproceß angenommen, als ob alles Leben nur Wissen und Erkennen wäre, und diese Erkenntnißform wird nur in der Reflexion, nicht in der Zumalheit im Anschauen aufgefaßt. Es wird in Gott ein Schaffen angenommen; denn ein Substanzsetzen ist der adäquateste Ausdruck für Schaffen.

Ein zweiter Mangel in der speculativen Erfassung der Dreieinigkeitslehre besteht darin, daß man den Vater schlechterdings als Prinzip in Bezug auf den Sohn und den heil. Geist faßt, als ob nicht der Sohn und der heil. Geist ebenso Prinzipe in Bezug auf den Vater wären; denn da in einem

Leben alles ineinander wirkt, so kann man nur in Bezug auf die Betrachtung von einem Prinzipe sprechen. Ohne diese Unterscheidung wären der Sohn und der Geist nur Folgen und Modi von dem Vater. Daher kann man nur in Bezug auf den sondernden Geist von einem Prinzipe sprechen; um aber doch die Personen zu unterscheiden, kann man, wie von einer ersten, zweiten und dritten Person gesprochen wird, auch von einem ersten, zweiten und dritten Prinzipe sprechen.

Daher kann man, wie vom Sein und Erkennen, so auch von dem Wollen Gottes ausgehen und auf die zwei andern Prinzipien zurückgehen. Das Wollen aber ist die Geistigkeit, das hauchende Prinzip in Gott, der Geist. Weil dieses über der Natur liegt, so geht es durch das Gehauchtwerden aus und durch das Hauchen in die zwei andern Prinzipien ein. Man kann eigentlich von keinem passiven und activen Hauche sprechen, sondern nur von einem substanzialen; denn der Geist ist schon dem Namen nach ein actives Prinzip, während man es durch das bloße Gehauchtwerden zu einem Acte von andern Prinzipien macht. Der Geist ist also das Prinzip der Bewegung in Gott, woran die zwei andern Personen Antheil haben. Jede Bewegung aber liegt in der Mitte zwischen einem Vor und Nach.

Daher entsteht in Bezug auf die Geistschaft Gottes der Begriff der Natur; denn die Sprache setzt dem Geiste die Natur gegenüber. Die Acte dieser Natur sind gedoppelt nach ihrer Gegensetzlichkeit. Ein Gegensatz besteht aber nur zwischen der Sohnschaft und Vaterschaft, so daß beide sich wie Vorbild und Gleichbild verhalten. Sie haben dasselbe Wesen, jedoch sind sie verschieden personirt. Die Schrift nennt daher den Sohn das Bild des Vaters, obgleich dasselbe auch in dem Sohne liegt. Der Act des ersten Prinzipes ist also das Zeugen, der Act des zweiten das Sprechen, Erkennen und Zeugnißgeben; denn der Sohn hat die Gestalt des Vaters. Diese Gestalt ist aber das substanziale Wort, nicht blos als agirend, sondern auch der Natur nach. Sprechen

ist ein immanenter Act, der aber eine Anderheit zum Objecte hat.

Aber gerade dieses Zeugen und Zeugnißgeben ist nicht ohne das hauchende Prinzip möglich. Das gegenseitige Band, die Liebe, ist der Geist, welcher nicht bloß vom Vater und Sohne ausgeht, sondern auch in beide eingeht. Denn ich gelange zur Anderheit, wenn von einem persönlichen Acte die Rede ist, nur durch eine Formation oder Mittheilung meines Wesens. Die Selbstheit setzt sich nicht durch Negation; die Mittheilung der Natur ist kein Aufheben ihrer, sondern ein Act, eine Personation des Wesens.

So erzeugt der Vater im Geiste den Sohn; der Sohn schaut den Vater im Geiste, und der Geist ist geformt und formend, die Liebe beider. So gibt es in Gott oder ist Gott — Ursein, Urintelligenz, und Urwille. Es sind drei Selbstheiten, wenn man auf die Natur Rücksicht nimmt, und drei Personen, wenn man auf die Geistigkeit Rücksicht nimmt; drei Personen, weil drei Selbstheiten, und drei Selbstheiten, weil drei Personen. Diese Drei sind nur Ein Gott, weil man den Vater nicht ohne den Sohn und Geist, und diese nicht ohne den Vater denken kann.

Da jeder Act nur eine Erscheinung des Wesens, oder das fließende Wesen ist, so ist der Vater Person durch Zeugen, der Sohn durch den Ausdruck seiner Gleichheit, durch das Sprechen, der Geist durch Bewegung. Der Vater ist unnennbar; aber der Sohn spricht ihn aus, und der Geist ergründet die Tiefen der Gottheit. Vater, Sohn und Geist sind also dasselbe, was wir durch Ursein, Gleichbild und Liebe Gottes ausdrücken; denn der Act ist nur die modificirte Substanz. Wird also Gott Lebendigkeit zugeschrieben, so ist er es nur durch diese drei Selbstheiten und Personen, welche nach Außen nur Eine Person geben, welche als Urpersönlichkeit zugleich die absolute ist.

Gott wird daher weder erst Gott, noch verendlicht er sich, so daß er erst durch einen Proceß zu sich kommt, indem

ein über allen Proceß stehendes Urleben angenommen werden muß. Gott wird daher aus keinem Grunde erst Gott, noch geht der Gedanke als Prius Gott voran, wie Schelling behauptet*).

Die Kategorie des Selbstsetzens des Ich hat eine doppelte Seite, nämlich sich selbst und Anderes setzend. Ueber diesen Widerspruch kommt die absolute Wissenschaft nicht hinüber, indem sie Alles vom Ich entstehen läßt, so daß das Entstandene nicht ein Jenseitiges werden kann. Denn gerade gegen die Jenseitigkeit der Welt ist ja das Selbstsetzen gerichtet. Die falsche Construction geht also entweder über Gott hinaus und läßt Gott erst entstehen, oder sie nimmt von Gott ausgehend die Welt als ein Element in Gott auf.

Während die Construction, welche mit dem Vater beginnt, nur in Bezug auf den Act von der Wahrheit abweicht, läßt die über die Trinität selbst hinausgehende Speculation sogar die Dreipersönlichkeit aus einem Prius entstehen, so daß aus der Einheit eine Trinität entsteht, und beide keinen bloß logischen, sondern einen realen Unterschied bilden. So spricht Pabst**): „Die Substanzialität Gottes spricht also Gottes Leben und Selbstbewußtseyn, und die Gottheit in der Substanzialität dieses Leben und Selbstbewußtseyn als wesenhaft, d. h. als nicht in bloßen Erscheinungen, sondern durch immanente Emanation (!) sich vollführend, aus. Die beiden Momente aller Lebens- oder Selbstbewußtseynsentwicklung: die Differenzirung oder Selbstobjectivirung der Einen Substanz, und die Rückkehr derselben aus und in der Differenz zur Einheit Ihrer selbst, bilden in Gott einen großen Emanationsproceß, in welchem und durch welchen sich das Eine göttliche Wesen zu einem Ternar von drei göttlichen Persönlichkeiten gliedert, von denen jede Einzelne die ganze göttliche Wesenheit selbst ist und darstellt, aber nur denkbar

---

*) Freiheit, S. 429, und Vorrede zu Cousin. S. XVIII.

**) Janusköpfe von Günther und Pabst. S. 145.

ist mit und in der Andern, weil nur als natürliches oder nothwendiges Ergebniß der göttlichen Lebensentfaltung, und mithin in organischer Einheit und Relation mit und zu den beiden Andern. Die Gottheit also selbst in ihrer Einen untheilbaren Substanzialität und absolutem Selbstbewußtseyn ist Person; aber sie ist Eine Persönlichkeit in drei Personen, weil das absolute Wissen Gottes um Sich als Absoluten, d. h. als Seyn-durch-Sich, auch Wissen-durch-Sich, also wesenhafte Selbstschauung, seyn, und jedes Moment der göttlichen Lebensentfaltung die ganze Gottheit enthalten und darstellen muß."

Wie hier der ganze Ternar sich aus der Einheit herausbewegt, als ob die Einheit und der Ternar sich der Sache nach unterschieden, so wird nach der zweiten Evolutionsphase, wo Gott sich verendlicht, von Gott ausgegangen, in die Verendlichung fortgegangen und diese Endlichkeit als ein Moment oder Element in Gottes Natur aufgenommen, als ob es einen emanirenden Act ohne Urleben geben könnte. Dieß ist die Ansicht von Hermann Fichte, welcher sagt *): „Das Absolute ist, als Urgrund der unendlichen Wirklichkeit, selbst das unendlich sich Quantitirende, Raum und Zeit durch unendliche Urspecificationen setzend-erfüllende; — aber als Person überwindet das Absolute ebenso diese Unterschiede, und vereinigt sie in der geistigen Einheit seines Allbewußtseins: was durch Gottes Wirksamkeit wahrhaft aus ihm herausgestellt, auf die eigene specifische Selbstverwirklichung angewiesen, d. h. räumlich-zeitliches geworden ist, das bleibt dennoch, weil unendlich durchschaut, in die ruhende Ewigkeit des Geistes Gottes aufgenommen.

Alles, so gewiß es, sich selbst verwirklichend, die eigene specifische Form sich giebt, ist damit ein Zeiträumliches, und der Geist, wie der absolute Geist, ist es nicht minder."

*) Ontologie §. 300.

Gegen diese zwei Phasen muß gesagt werden, daß nichts sich selbst verwirklicht, sondern nur das Wirkliche in Immanenz bei sich selbst ist. Die letzte Phase hat alle Mängel der absoluten Dialektik an sich; denn zuerst wird Gott als absolut dadurch bestimmt, daß er von jedem Gegensatze frei und folglich nur das Allgemeine ist. Sodann wird die Anderheit durch Negation der ersten Stufe gesetzt, und so wird Gott endlich, ein anderes und beschränktes Sein, um durch die Aufhebung dieser Endlichkeit die Einheit der Allgemeinheit und des Unterschiedes zu sein.

So läuft die ganze falsche Construction der Dreieinigkeit in die Hegelsche Dialektik zusammen, wovon hier folgende Auffassung stehen soll *): „Die Dreieinigkeit ist in das Verhältniß vom Vater, Sohn und Geist gebracht worden, es ist dieß ein kindliches Verhältniß, eine kindliche, natürliche Form. Der Verstand hat keine solche Kategorie, kein solches Verhältniß, das hiermit in Rücksicht auf das Passende zu vergleichen wäre, es muß aber dabei gewußt werden, daß es nur bildlich ist (!), der Geist tritt nicht deutlich in dieß Verhältniß ein. Liebe wäre noch passender, der Geist ist aber das Wahrhafte.

Der abstracte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit. Wir sind auf der Stufe des Geistes, das Allgemeine schließt hier alles in sich, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte, der Geist ist die Einzelnheit als solche, aber das Allgemeine als Totalität ist selbst Geist, alle Drei sind der Geist. Im dritten sagen wir, ist Gott der Geist, aber dieser ist auch voraussetzend, das Dritte ist auch das Erste. Dieß ist wesentlich festzuhalten. Nämlich indem wir sagen: Gott an sich nach seinem Begriff ist die unmittelbare, sich dirimirende und in sich zurückkeh-

---

*) Werke XII. S. 240.

rende Macht, so ist er dieß nur als die sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Negativität, d. h. die absolute Reflexion in sich, was schon die Bestimmung des Geistes ist. Indem wir daher von Gott als in seiner ersten Bestimmung sprechen wollen, nach seinem Begriff und von da zu den andern Bestimmungen kommen wollen, so sprechen wir hier schon von der dritten; das Letzte ist das Erste. Indem wir, um dieß, wenn man abstract anfängt, zu vermeiden, oder indem die Unvollkommenheit des Begriffs veranlaßt, von dem Ersten nur nach seiner Bestimmung zu sprechen, so ist es das Allgemeine und jene Thätigkeit, Erzeugen, Schaffen, ist schon ein vom abstract-Allgemeinen verschiedenes Prinzip, das als zweites Prinzip so erscheint und erscheinen kann, als das Manifestirende, sich Aeußernde (Logos, Sophia), wie das erste als Abgrund. Es erläutert sich dieß durch die Natur des Begriffs. Bei jedem Zweck und bei jeder Lebendigkeit kommt es vor. Das Leben erhält sich, erhalten heißt in den Unterschied gehen, in den Kampf mit der Besonderheit, sich unterschieden finden gegen eine unorganische Natur. Das Leben ist so nur Resultat, indem es sich erzeugt hat, ist Product, das zweitens wieder producirt, dieß Producirte ist das Lebendige selbst, d. h. es ist die Voraussetzung seiner, es geht durch seinen Proceß hindurch und aus diesem kommt nichts Neues hervor, das Hervorgebrachte ist schon von Anfang. Ebenso ist es in der Liebe und Gegenliebe, insofern die Liebe ist, so ist der Anfang und alle Handlung nur Bestätigung ihrer, wodurch sie zugleich hervorgebracht und unterhalten wird, aber das Hervorgebrachte ist schon, es ist eine Bestätigung, wobei nichts herauskommt, als was schon ist. Ebenso setzt sich auch der Geist voraus, ist das Anfangende."

Hegel nennt die christliche Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Geist ein kindliches Verhältniß, das nur bildlich ist. Das Logische ist sonach das Wesen, welches er Geist nennt, und wovon er sagt, daß er am Anfange, wie am Ende vorhanden sei. Der Vater ist das Allgemeine, der Sohn oder

die Welt der Unterschied, und der Geist die Gemeinde, der Mensch, in dem der Geist zum Bewußtsein kommt. Es ist also klar, daß hier von keiner christlichen Dreieinigkeit die Rede sein kann, zumal es auch im Absolutismus überhaupt keinen Ternar gibt; denn es sind sich selbst aufhebende, nicht zusammen, sondern nacheinander bestehende Momente, während der Ternar Zumalheit nicht von Stufen oder Momenten, sondern von Elementen erfordert.

In der neuesten Zeit entstand auch der falsche Unterschied von einer Wesens- und Offenbarungstrinität, wornach die absolute Persönlichkeit sich als Vater, Sohn und Geist offenbaren soll*). Es ist aber unmöglich von Einer absoluten Persönlichkeit gegenüber von Vater, Sohn und Geist zu sprechen, da jedes Leben nur ein trinäres sein kann, weil ferner eine Verschiedenheit in der Erscheinung auch eine Verschiedenheit im Wesen voraussetzt. Wie schon nachgewiesen wurde, sagen hinsichtlich der zweiten Person die Worte Sohn Gottes, Wort und Gleichbild des Vaters dasselbe. Wie jede vernünftige Betrachtung eine solche Evolution von der Einheit zur Dreiheit verwerfen muß, so ist sie auch weder in der Geschichte, noch im kirchlichen Bewußtsein gegründet**).

---

*) Vgl. Staudenmaier, christliche Dogmatik, II. Bd. S. 475 — 479..

**) So sagt J. H. Fichte (Beiträge zur Charakteristik der neueren Phil. S. 986): „Da indeß der Kirchenlehre für jene ontologische Dreieinigkeit des urpersönlichen Gottes keine andere Bestimmungen übrig bleiben, als die neutestamentlich bekundeten, und Christus ohnehin als der menschgewordene λόγος bezeichnet war; so geschah das Unvermeidliche, wiewohl deßhalb um nichts weniger Unangemessene, daß die Unterscheidung der drei gesonderten (!) Hypostasen oder Personen des innerweltlich sich offenbarenden Gottes, als Vater, Sohn, Geist, die ursprünglich nur Bedeutung und Wahrheit hatten in Bezug auf diesen (!), übertragen wurden auf das innere, urpersönliche Wesen Gottes, und auch von diesem, der an sich, oder der Substanz nach, einigen Persönlichkeit, eine Dreiheit von Substanziirungen, ein Vater-, Sohn- und Geistsein, und in jedem dieser dennoch das Ganze sein, gelten sollte.“

b.

Gottes Dreipersönlichkeit wird zur absoluten Persönlichkeit, wenn sie nach Außen wirkt, oder die drei Selbstheiten nehmen an jedem Acte, der nach Außen geht, Antheil. Wenn aber in der Immanenz die Selbstheiten ineinander wirken, so können sie nur nach Außen wirken, wenn ein Nacheinander eintritt, woraus sich ergibt, daß eine Selbstheit zwar mit den andern, aber doch vorherrschend wirkt. In drei Momenten verläuft sonach der Emanationsproceß.

Indem daher die Acte nicht ineinander vor sich gehen, sondern getrennt werden müssen, entsteht die Zeit. Gott aber wird dadurch nicht seiner Wesenheit nach zeitlich, sondern nur sein Wirken und Thun wird zeitlich. Es stellt sich also die Grundwahrheit heraus, daß Alles, was zur göttlichen Natur gehört, ewig, Alles, was von Gottes absoluter Persönlichkeit kommt, zeitlich ist.

Da Gott seiner Natur nach durch die Emanenz nichts gewinnt und verliert, so ist sein emanentes Wirken über jede Nöthigung erhaben, oder frei; denn es gehört nicht zu seiner Natur, sondern zu seiner Persönlichkeit. Daher kann von keinem Müssen in Bezug auf die Welt die Rede sein; denn Gott genügt sich ohne und vor der Welt. Hat hingegen Gott die Welt geschaffen, so hatte er dabei einen relativen Zweck. Denn die Schöpfung verhält sich zur Natur Gottes, wie das Kunstwerk zum menschlichen Organismus. Es wollte sich also Gottes Macht, Gottes Weisheit, und Gottes Liebe in der Welt wie durch ein Kunstwerk verherrlichen. Wenn der Optimismus behauptet, Gott müsse von den vielen möglichen Welten die beste schaffen, so vernichtet sich dieser Dualismus von selbst, indem die Freiheit nicht in der Gesetzlosigkeit, sondern in der Gesetzeserfüllung besteht.

Aber dieser Realisirung gehen emanente Acte der abso-

luten Persönlichkeit voran. Kommt diese Realisirung dem Vater zu, so gehen die der Intelligenz und dem Wollen eigenthümlichen göttlichen Acte voran, so jedoch, daß die Liebe der Intelligenz vorangeht, theils weil das dritte Prinzip das eigentlich thätige, personirende ist, theils auch weil die größte Freiheit sich in der Liebe offenbart. So faßte das Christenthum die Schöpfung als ein Werk der Liebe oder des heiligen Geistes, ohne die andern göttlichen Prinzipien davon auszuschließen. Diese Liebe war die Triebfeder der Schöpfung, so daß die Freiheit, der Zweck und das Motiv selbst in Eins zusammenfällt.

Der wirklichen Schöpfung ging aber sodann noch das Vorherwissen und Vorherschauen voran. Da hier, wie bei dem Vorauswollen, das Schauen nicht mit der Sache zusammenfällt, so muß es ein Prinzip geben, das den Zusammenhang mit der künftigen Welt vermittelt. Gott schaut die Welt vor der Schöpfung nicht als wirkliche Welt; aber doch weiß er, wie sie nach ihren Einzelnheiten sein wird. Dieses Prinzip, wodurch er die künftige Welt erkennt, kann nichts Geschaffenes sein; denn er muß alles Geschöpfliche vorherschauen. Wäre das Prinzip des Vorherschauens ein gesetztes, gewordenes; so würde er dieses nicht erkennen, da er doch Alles, was geschaffen ist und von Gottes Persönlichkeit kommt, ehe es ist, erkennt.

Das Prinzip des Vorhererkennens kann daher nur Gottes Wesen selbst sein. Gott ist aber das Prinzip der Welt nicht schlechthin, sondern nur so, insoweit er einer nachbildlichen Vielheit gegenübertritt. Dieser Bezug tritt aber nur durch einen Beziehenden, ein erkennendes Wesen ein. Dieses kann nur wieder Gott sein, weil er die künftige Welt vorausschaut. Diese Beziehung ist aber ein Act, aber nicht ein immanenter, sondern ein emanenter; denn, indem die Beziehung von Gottes Wesenheit auf die künftige Welt geht, wurde aus dem Insichsein in das Außersichsein fortgegangen. Damit hat bereits eine Vermittlung, also ein Verlassen der Unmittel-

barkeit begonnen; denn Gott denkt sich selbst nicht als Prinzip von sich selbst, sondern nur von einem möglichen Sein.

Hier allein ist ein Uebergang gegeben, daß zwar das Objective des Prinzipes Gottes Wesen, das Subjective desselben aber die Anschauung seines Wesens, die Einheit beider aber die beziehende Anschauung ist. Diese drei Momente liegen überhaupt in dem Prinzipe; aber von einem solchen Prinzipe ist hier in Bezug auf die Welt die Rede. Das Resultat also ist: Gott schaut die künftige Welt vorher, indem er sich selbst betrachtet.

Hier sind wir in der Darstellung so weit vorgeschritten, und haben zugleich schon den Punkt berührt, welcher nach unserer, übrigens unmaßgeblichen Ansicht geeignet sein dürfte, das streitige Problem in Bezug auf die Ideenlehre einer Lösung entgegenzuführen, ohne den Knoten zu zerhauen. Dieser Punkt wurde mit sichtbarer Vorliebe von Staudenmaier in seinen verdienstvollen Werken hervorgehoben und besprochen, wornach er sich veranlaßt sah, unsere abweichende Ansicht *) in seiner Dogmatik **) besonders zu widerlegen. Wenn hiebei Veranlassung genommen wird, die Sache zu berühren, so geschieht es nicht, um den unsterblichen Verdiensten des hochgefeierten und für die christliche Wissenschaft begeisterten Mannes Abbruch thun zu wollen, sondern um Veranlassung zu geben, daß die jedenfalls dunkle Lehre wiederholt besprochen und in ein klareres Licht gesetzt werde.

Hiebei gibt es zwei unbezweifelbar wahre Grundsätze, zwischen denen es noch ein Mittleres gibt. Der erste Grundsatz besteht darin, daß es sich bei dieser Differenz nicht darum handeln kann, ob Gott das Künftige vorherwisse, sondern darum, wie er es vorherwisse. Der zweite Grundsatz, welcher gleich wahr ist, besteht darin, daß Gott nicht die Idee

---

*) Grundriß zu einem neuen Systeme der Philosophie. S. 75 — 79.
**) Staudenmaier, Dogmatik, III. Bd. S. 41 — 47.

der Welt sei, wie der Absolutismus Gott als das allerrealste Wesen faßt, so daß er sowohl die Idee der Welt, als auch die Welt und ihre Einheit ist. In der Mitte von beiden Wahrheiten liegt aber das Dunkel, welches verscheucht werden muß, ob nämlich Gott durch einen einfachen Act, oder durch die Ideen die zu schaffende Welt vorhererkenne. Dieses Gebiet gehört ganz der freien Forschung an; denn die Lehren der Väter hatten nur den Zweck, das Vorherwissen zu erklären, so daß ihre selbst nicht klaren Bestimmungen darüber keine bindende Kraft haben.

Es läuft also die ganze Untersuchung in dem Punkte zusammen, was das Wesen der Idee, des Vorbildes, des Prinzipes, des Urbildes u. s. w. sei, ob sie verschieden oder gleich seien. Gewöhnlich wird Plato als der Urheber der Ideenlehre angegeben; auf jeden Fall hatte er an Pythagoras einen Vorgänger. Er spricht häufiger von εἶδος als ἰδέα. Bei dem letztern Worte blieb zuletzt die Entwicklung stehen. Das Mittelalter redet von einer forma und species intelligibilis. Species entspricht vollkommen dem εἶδος. Idee heißt dem Wortlaute nach Anschauung oder Erkenntnißform, und ist insoferne von der Gattung, dem Allgemeinen, dem Vorbilde, dem Urbilde verschieden, welche letztere einer Vielheit gegenüberstehen.

Sonach liegt in den ersten Anfängen dieser Lehre schon eine Verschiedenheit. Befindet sich der Betrachter in der objectiven Welt, in der Gegebenheit, so kann er das eine Reale mit einem andern in Bezug setzen, so daß dadurch ein Vorbild entsteht gegen ein Nachbild, ohne daß das Vorbild nur bloßes Vorbild ist; wie z. B. Adam das Vorbild des ganzen Geschlechtes ist. Dieses Vorbild ist ganz von der Idee verschieden, die mit dem Zusatze intelligible Form, d. h. Erkenntnißbild, von dem realen Bild ausgeschlossen wird. Diese Erkenntnißform ist nur im Geiste, darum heißt sie Idee, Schauung, Anschauung oder Anblick, ohne weitere Reflexion. Die Idee, als Anschauung im Erkennen, liegt dem Ange-

schauten gegenüber; während also dort das Angeschaute selbst mit einem Angeschauten in Bezug gesetzt wird, wird hier nur die Anschauung mit der Sache in Verbindung gebracht.

Durch die Erkenntnißform wird also eine reale Form ausgeschieden und dieß ist der Punkt, der vorzüglich berücksichtigt werden soll. Aber mit dem realen Bilde wird auch eine reale Anschauung gesetzt. Die Sprache hat nicht unnützer Weise diese Unterscheidungen in die Worte gelegt, so daß also Bild die Gattung von allen andern Bestimmungen ist. Das Bild ist real, oder ideal: Beides ist in der Beziehung vorbildlich oder nachbildlich.

Davon ist aber das Prinzip und das Urbild wiederum zu unterscheiden; denn beide bewegen sich in der objectiven Sphäre, aber mit dem Zusatze, daß sie einer Vielheit von Individuen oder Einheiten entgegengesetzt werden. Der Baum im Keime ist Vorbild vom künftigen Baume, aber nicht Urbild. Prinzip ist allgemeiner, als Urbild oder ἀρχετυπος, so daß Prinzip die allgemeinste Geltung in der Wissenschaft erlangte; es ist das Centrum gegen die Peripherie.

Wenn es heißt: Gott schaue die Welt an oder wisse sie vorher, er schaffe sie nach Etwas; so ist hier die Vermittlung von einer Vielheit gemeint, welche von einer Einheit ausgeht. Dieses Prinzip ist es also, wornach die Welt vorgedacht ist. Dazu sind offenbar keine Ideen als Erkenntnißbilder nothwendig; ja sie selbst werden erst von dem Prinzipe aus, das doch keine Idee sein kann, begriffen.

Gibt es nun zwar einen vorweltlichen Weltgedanken in Gott, so ist dieser zwar vorbildlich, aber nicht urbildlich in Bezug auf die künftige Welt; Gott kommt erst durch einen emanenten Act dazu. Die Idealwelt ist die vorgedachte Welt, welche zwar in Bezug auf die wirkliche Welt vorangeht, aber erst auf das Urbild durch die Anschauung folgt. Wenn es nun heißt: Gott schaffe nach Ideen, so hat hier das Nach die Bedeutung von Vermittlung und vom Ausgange. Gott schaut aber nicht die Ideen oder die vorgedachte Welt an,

wenn er schafft, sondern sich selbst. Daher sagt die Schrift von den schaffenden Gottesmächten: Laßt uns den Menschen nach unserm Bilde und Gleichnisse machen.

Betrachtet man die Väter über diese Lehre, so sieht man zwar wohl, daß sie die Sache festhalten, daß aber ihre Bestimmungen ebenso schwankend als sich widersprechend sind, was die Form anlangt. So sagt der heil. Thomas von Aquin (Sum. th. p. I. qu. 14. a. 2. ad. 3): Idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi, sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas. Ad tertium dicendum, quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud, quam dei essentia. Hier wird die Idee als Erkenntnißprinzip gefaßt, da sie doch nur die Erkenntnißform und der Erkenntnißgrund (causa est qua oder per quam oder in qua im Gegensatze zur causa secundam quam) ist, und sodann mit dem Wesen Gottes so verbunden, daß dieses selbst das Erkenntnißprinzip ist, so daß die Form der Sache nicht entspricht.

Wird diese Unterscheidung angenommen, so trägt sie wenigstens — sollte sie auch noch näher modificirt werden müssen — dazu bei, den Worten einiger Verfasser einen entsprechendern und der Wahrheit näheren Sinn abzuwinnen. So, wenn es heißt: „Gott selbst ist aller Dinge Vorbild oder Muster (causa exemplaris seu formalis), ihr Prototypon (Urbild), welches Prototypeon, d. i. sich selbst beschauend Alles erkennt und Alles erschafft. Alles Erschaffene ist somit bloßes Nachgebilde (Ektypon) und ein Bild der göttlichen Vollkommenheiten, und wird, insofern es ist oder gedacht wird, auf ihr Vorbild, Muster, Prototypon bezogen *)“ — so hat hier

*) Lechleitner, vom Urgrunde aller Dinge, übersetzt von Sonnerer, mit einer Vorrede von Görres. Siehe Staudenmaier, Dogm. III. Bd. S. 56.

das Vorbild nicht den Sinn von Idee, sondern von realem Bilde und es will nur das gesagt sein, was die Schrift sagt, daß uns Gott nach seinem Bilde und Gleichnisse geschaffen habe.

c.

Die künftige Welt erkennt Gott durch einen Vorblick, also durch einen emanenten Act, so daß die Weltidee nicht ewig ist und nicht zum immanenten Leben Gottes gehört, wie sie ferner nicht Gegenbild oder eine Contraposition, sondern nur ein Nachbild Gottes sein kann. Die letztere Ansicht spricht Pabst in folgender Weise aus*): „Indem das Eine göttliche Seyn im großen Processe der Selbstaffirmation Seiner selbst als absoluten Seyns, d. h. in seiner göttlichen Lebens- oder Selbstbewußtseynsentfaltung in Relation zu Sich selbst tritt, tritt es nothwendig in die Selbstnegation Seiner selbst, welche Selbstnegation aber eben dadurch, daß sie aus und in der Relation derselben Einen absoluten Substanz zu Sich selbst, — also nur eine relative ist, in ihr selbst auch zur Affirmation derselben wird. Im göttlichen Seyn also, indem es sich zum organischen Daseyn gestaltet, constituirt sich ein allseitiger real-contradictorischer Gegensatz, — sowohl der substanzialen Einheit zur formalen Mehrheit und umgekehrt, als auch der einzelnen Personen zu einander. Was folgt hieraus? — Nichts Anderes, als daß jeder (besondere) Ich-Gedanke (Selbstbewußtseyn) der drei Personen in Gott nothwendig und zumal Gedanke eines Nichtichs ist, und der Nichtich-Gedanke ein eben so constitutives Moment im **innersten** Leben Gottes bildet, als der Ich-Gedanke."

---

*) Januskörpfe von Günther und Pabst. I. S. 178 u. 179.

Gegen diese irrige Ansicht, daß die Weltidee selbst zum innersten Leben der Gottheit gehört, oder, was dasselbe ist, daß sie ewig ist, genüge es, die Worte eines anerkannt christlichen Denkers *) hier zu widerholen: „Nothwendig muß der Gedanke der Creatur in Gott von einer ganz andern Natur und Beschaffenheit seyn, als der Gedanke, mit dem sich die Gottheit selber denkt. Wären beide Gedanken von gleicher unendlichen Art, so daß es also gar keine wesentliche Verschiedenheit wäre, ob die Gottheit sich selbst oder die Creatur denkend producirt, dann müßte auch die zu denkende Creatur dieselbe Positivität und Unendlichkeit wie die Gottheit haben — d. h. mit andern Worten selber eine Gottheit bilden. Da nun aber die Creatur als das Nicht der Gottheit eine Negativität, Endlichkeit und Schiedlichkeit ist, so kann also auch der sie schöpferisch erzeugende, göttliche Gedanke unmöglich etwas anderes als etwas Negatives, Endliches, Schiedliches enthalten. Denn wie sollte der negative Character in das Geschöpf kommen, so er nicht von dem Schöpfer hineingelegt worden? Ist aber der göttliche Gedanke der endlichen Creatur selber eine Endlichkeit, so ist auch der Act der Erzeugung jenes endlichen Gedankens gleichfalls eine Endlichkeit. In diesem Falle aber kann unmöglich der Schöpfungsgedanke einen Moment in dem innern Leben der Gottheit selber ausmachen; indem es in dem schlechthin Unendlichen durchaus nichts Endliches, Wechselndes geben kann. Der göttliche Wille und Gedanke der Schöpfung muß also nothwendig auswärts von dem wahren innern Wesen der Gottheit liegen; so zwar, daß er wohl für dieselbe besteht; aber bloß als eine freie Aeußerlichkeit ihres Seyns. So scheint uns wenigstens das Verhältniß zu seyn, doch nehmen wir gerne jede bessere Belehrung an."

Die Weltidee ist aber nicht die Idee des Nicht-Ich Got-

---

*) Molitor, Philosophie der Geschichte. II Th. S. 142. Anm.

tes; denn so erscheint sie immer als ein Gott Entgegengesetztes. Die Welt aber würde Gott entgegengesetzt, Gottes Wesen ergänzen; folglich ist sie Nachbild von Gott. Dieser Dualismus offenbart sich nothwendig neben dem Monismus; denn die Idee ewig gefaßt, kann nur als Contraposition Gottes gefaßt werden. Daher erklärt der Absolutismus die Welt Gott gegenüber geradezu als nichtig und als leeren Schein. Ebenso bringt es der Dualismus nie zu einer Schöpfungslehre. So sagt Schelling*): „Mit einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommnes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar. Sollte Philosophie das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten herleiten können, so müßte in diesem ihr positiver Grund liegen, aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine positive von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Ferner: Philosophie hat zu den erscheinenden Dingen ein bloß negatives Verhältniß, sie beweist nicht sowohl, daß sie sind, als daß sie nicht sind: wie kann sie ihnen also irgend ein positives Verhältniß zu Gott geben? Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substreat (!), welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen. — Es war ein Gegenstand der geheimeren Lehre in den griechischen Mysterien, auf welche auch Plato deßhalb nicht undeutlich hinweist, den Ursprung der Sinnenwelt nicht, wie in der Volksreligion, durch eine Schöpfung,

---

*) Philosophie und Religion. S. 34 u. 35.

als ein positives Hervorgehen aus der Absolutheit, sondern als einen Abfall von ihr vorzustellen.“

Die Lehre von dem Abfalle des Endlichen vom Unendlichen erklärt nicht das Entstehen des Endlichen; denn, was abfällt, existirt bereits, und nur die Weise des Zusammenhanges wird verändert. Aber es soll das Entstehen des Endlichen nahe gelegt werden. Denselben Widerspruch gewahrt man in den Worten, wenn von einer Negation der Mittheilung von Realität an das Substrat des Endlichen die Rede ist, da ja die Dinge als Substrat schon bestehen müssen, soll ihnen etwas entzogen werden, während sich die zu lösende Frage auf das ganze Wesen des Endlichen bezieht.

Da nun vor der Setzung der Substanz nichts existiren kann, so kann nur von einem Abfalle des Absoluten von sich selbst die Rede sein und die Lehre vom Abfalle des Endlichen fällt mit der bestrittenen Emanationslehre von selbst zusammen, indem es heißt *): „Unzählige Versuche sind vergeblich gemacht worden, zwischen dem obersten Prinzip der Intellectualwelt und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervorzubringen. Der älteste und am öftesten wiederholte derselben ist bekanntlich die Emanationslehre, nach welcher die Ausflüsse der Gottheit, in allmäliger Abstufung und Entfernung von der Urquelle, die göttliche Vollkommenheit verlieren, und so zuletzt in das Entgegengesetzte (die Materie, die Privation) übergehen, wie das Licht zuletzt von der Finsterniß begränzt wird. Aber in der absoluten Welt liegt nirgends eine Begränzung und wie Gott nur das schlechthin Reale, Absolute produciren kann, so ist nothwendig jede folgende Effulguration wieder absolut.“ Denn auch der Abfall des Endlichen ist wegen der Entfernung vom Absoluten ein Uebergehen in das Nichtige; nur leidet die Emanationslehre an einem, die Abfallslehre an zwei Gebrechen.

*) Daselbst. S. 30 u. 31.

Aber es offenbaren sich noch andere Gebrechen. Wenn es heißt: Vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, so wird die Sinnenwelt für wirklich und real erklärt; heißt es aber ferner: Das Absolute ist das einzige Reale, so steht dieser Satz mit dem ersten im Widerspruche. Dieser muß so nothwendig eintreten, als in der Emanationslehre und Abfallslehre nur der Dualismus des schon bestehenden Endlichen gelehrt wird; als das Endliche zum Leben des Absoluten für nothwendig, das Endliche selbst aber als absolute Negation der Realität erklärt wird.*)

Aber wie kommt es, daß hier jeder Uebergang vom Absoluten zum Endlichen schlechthin für unmöglich erklärt wird, da uns doch das Endlichwerden des Unendlichen anderswo ausführlich beschrieben wird? So heißt es**): „Es läßt sich auch dem härtesten Dogmatiker demonstriren, daß die Welt doch nur in Vorstellungen bestehe, die volle Ueberzeugung aber kommt erst, daß man den Mechanismus ihres Entstehens aus dem innern Princip der geistigen Thätigkeit vollständig darlegt." Damit fällt auch die Möglichkeit hinweg, aus dem Existenzgrunde für die Gottheit das Endliche abzuleiten, da nur aus dem Existirenden ein anderes hervorgehen kann, der Existenzgrund aber, vor der Existenz vorhergehend, nur ein Ideales sein kann. So kehrt die ganze Betrachtung wieder zu dem unwahren Satze zurück, daß das Ideale, die Vernunft, das Prius des Existirenden, selbst der Gottheit ist. Indem aber hier der Vernunft gegenüber Gott in die Sphäre des Existirenden gesetzt wird, wiederholt sich nur der unvermeidliche Widerspruch für den Absolutismus.

---

*) „Die eigentliche Schöpfung aus Nichts ist hier allein der zureichende Erklärungsgrund; denn sie sagt nichts weiter als: Die Natur ist nichts." Feuerbach Wesen des Christenthums. S. 126.

**) System des transc. Ideal. S. 65.

Sonach hat die ganze Schöpfungslehre keine andere Bedeutung als die des Ueberganges der Idee in die Anderheit. Alles Andere ist eine mythische Zuthat. Daher sagt Hegel *): „Das ewige an und für sich Seyn ist dieß, sich aufzuschließen, zu bestimmen, zu urtheilen, sich als Unterschiedenes seiner zu setzen. — Das Unterschiedene ist so bestimmt, daß der Unterschied unmittelbar verschwunden sey, daß dieß ein Verhältniß Gottes, der Idee nur sey zu sich selbst. Es ist dieß Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung.

Das Andere ist bestimmt als Sohn. Die Liebe der Empfindung nach, in höherer Bestimmung der Geist, der bei sich selbst, der frei ist. In der Idee ist in dieser Bestimmung die Bestimmung des Unterschieds noch nicht vollendet. — Von dieser Seite ist das Urtheil der Idee so zu fassen, daß der Sohn die Bestimmung erhält des Andern als solchen, daß er ist als ein Freies, für sich selbst, daß er erscheint als ein Wirkliches außer, ohne Gott, als ein solches, das ist. — Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urtheil das Andere als ein Freies, Selbstständiges entläßt. Dieses Andere, als ein Selbstständiges entlassen, ist die Welt überhaupt. Das absolute Urtheil, welches der Seite des Andersseyns die Selbstständigkeit gibt, können wir auch die Güte nennen."

Diese mythische Zuthat ist in Bezug auf die Anderheit der Sohn und die Welt, welche durchaus in dasselbe Gebiet fallen; in Bezug auf das Urtheilen der Idee erscheint die Schöpfung, die Güte, die Liebe als eine mythische Beigabe, hinter welcher die Logik ihr Spiel treibt. Sonach wird zuerst die göttliche Dreieinigkeit in die drei Negationen umgesetzt, sodann Gott als Allgemeines der Welt gegenübergestellt,

*) Werke, XII. S. 248 u. 249.

die Personen der Dreieinigkeit selbst aber wiederum mit der Welt vertauscht. So sagt Schelling *): „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit, ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreyeinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Speculativste, was er überhaupt geschrieben. Es fehlt aber seiner Ansicht noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint." Wenn der Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie kann von einer Versöhnung des abgefallenen Endlichen die Rede sein? Wie man nur sagen kann wegen der Identität der Welt und Gottes, daß Gott selbst abfällt, so kann man folgerecht auch nur sagen, daß Gott sich mit sich selbst versöhne, oder daß das Endliche sich mit sich selbst versöhne. Daraus erkennt man, daß die christlichen Wahrheiten alle ohne Rast und Aufenthalt ineinander fließen, bis man zu den drei Negationen kommt.

So bleibt zur Erklärung der Welt keine andere Möglichkeit, als der emanente, folglich persönliche Act des absoluten Wesens. Indem der Act kein immanenter ist, gehört auch die Welt nicht zum innern Leben Gottes, sondern ist ein Product oder nach dem Ausdrucke der Schrift das Werk

*) Vorlesungen über die Methode des academischen Studium. S. 184 und 185.

seiner Hände *). Wie das Werk im Gegensatze zur Natur steht, so drücken die Hände den nach Außen wirkenden Schöpferwillen aus.

Die Schöpfung selbst ist das Werk des Vaters; denn wie das erste Prinzip der Gottheit den Sohn erzeugt, so setzt es auch nach Außen die Substanz der Welt, welche in ihrem primitiven Zustande Chaos heißt. Dieß ist nicht eine zerstörte Ordnung **), sondern die in der besten Ordnung sich befindende Potenzialität für die spätern Gestaltungen. Dieses Chaos ist nicht formlos, ohne noch in eine Gliederung eingegangen zu sein. So müssen daher die andern göttlichen Prinzipien zur secundären Schöpfung mitwirken. Der Geist als das Bewegungsprinzip schwebt über dem ursprünglichen Weltalle, während das Wort durch das emanente Sprechen die Gestaltung bewirkt. Diese Gestaltung läuft fort bis zur Schöpfung des Menschen, wo die drei Prinzipien sich selbst anredend sagen: Laßt uns den Menschen nach unserm Bilde und Gleichnisse schaffen; weil der Mensch als Centrum der Schöpfung vorzüglich Bild Gottes ist.

Fragst du nach dem Verhältnisse des Schöpfungswerkes zum Schöpfer, so kann sich die Dreieinigkeit Gottes nur in einem Ternare von Reichen nachbilden; denn die Natur in ihrer Potenzialität trägt die Signatur des Vaters, das Geisterreich mit seinen substanzialen Formen ist das Bild des Sohnes, des Gleichbildes des Vaters, während der Mensch aus beiden Prinzipien gebildet den Geist nachbildet. Aber auch in jedem Weltreiche haben die drei göttlichen Prinzipien gewirkt, so daß sich diese Abbildlichkeit bis in das Einzelnste fortsetzen läßt.

---

*) Ps. 8, 6.

**) „Nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden." Schelling, Wesen der menschl. Freiheit. S. 432.

Mit der Schöpfung tritt die Räumlichkeit ein, welche in dem absoluten Ineinandersein aufgehoben ist. Nur da, wo das Eine das Andere nicht erfüllt, tritt eine Bewegung und sonach ein Nach- und Nebeneinander ein. Das Vorweltliche ist darum zwar raumlos, aber nicht zeitlos; denn Gottes emanente Acte sind Zeithandlungen. Daher ist es ein Widerspruch, wenn man von einem ewigen Schaffen oder einer ewigen That spricht. Hegel sagt *): „Man sagt, Gott hat die Welt erschaffen, so spricht man dieß als einmal geschehene That aus, die nicht wieder geschieht, als so eine Bestimmung, die seyn kann oder nicht, Gott hätte sich offenbaren können oder auch nicht, es ist eine gleichsam willkürlich zufällige Bestimmung, nicht zum Begriff Gottes gehörend. Aber Gott ist als Geist wesentlich dieß sich Offenbaren, er erschafft nicht ein Mal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer, dieß ewige sich Offenbaren, dieser actus." An einer anderen Stelle **) wird die Weltschöpfung und das Erzeugen des Sohnes unumwunden als ein Mythos von der Bewegung des Begriffes ausgesprochen: „Die Bewegung des Begriffs ist gleichsam nur als ein Spiel zu betrachten: das Andere, was durch dieselbe gesetzt wird, ist in der That nicht ein Anderes. In der christlich-religiösen Lehre ist dieß so ausgesprochen, daß Gott nicht nur eine Welt erschaffen hat, die ihm als ein Anderes gegenübersteht, sondern daß er auch von Ewigkeit her einen Sohn erzeugt hat, in welchem er als Geist bei sich selbst ist."

III. Moment.

a.

Die Creatur bildet keinen Gegensatz oder ist keine Contraposition gegen Gott; — sie ist also nicht das Nichtich Gottes —

---

*) Werke, XII. S. 197.

**) Werke, V. S. 318. §. 161.

noch ist sie die reine Negation gegen Gott, ohne Realität. Sie kann daher auch nicht bloßes Accidens sein; denn das Accidens ist ohne Substanz nicht denkbar. Diese könnte nur Gott sein. Gott ist also nicht die absolute Substanz in dem Sinne des Absolutismus, wornach absolut das Allgemeine heißt; die Creatur nicht ein Modus dieser allgemeinen Substanz. Denn die Substanz ist von dem Modus nicht zu trennen; eine absolute Substanz kann keinen endlichen Modus an sich haben.

Daher kann die Creatur nur als Substanz begriffen werden. Als solche ist sie ein Nachbild Gottes, selbst real und Gott unterthan. Was Gott in absoluter Weise ist, das ist die Creatur in relativer Weise. Folglich hat sie ein Innen und ein Außen; ist der Grund von Wirkungen nach Außen. Die Herrschaft der Creatur erstreckt sich also auf diese Aeußerung und Formirung; daher kann nur diese Form zerfallen. Der Tod erstreckt sich nur so weit, als die Formation geht; denn er ist keine Negation, sondern eine Privation.

Der Unterschied der Creatur liegt aber gerade in diesem mehr oder weniger Substanzsein. In der ersten Stufe der Creaturwesen offenbart sich Substanzialität und Formthätigkeit, ohne daß diese Formen sich besonderten und selbstständig würden. Sie kehren also wieder in den Grund zurück, woraus sie hervorgingen. Während also hier die Einheit vorherrscht, erlangt die Creatur auf der zweiten Stufe Selbst- und Freithätigkeit, so daß hier die Form vorherrschend ist. Wie aber die materielle Natur nie ohne Form ist, so ist auch das Geisterreich nie ohne Natur oder Substanz. Hier ist die Form stehend, ist also eine substanziale Form, welche von keiner Einheit ausgeht und folglich zu keiner Einheit zurückkehrt. Auf der dritten Stufe kommt zur Selbstthätigkeit noch die Formation der Naturwelt. Der organisch mit dem Leibe vereinte Geist soll sich den Leib unterwerfen, ihn an seine Individualität anschließen. So soll also die materiale Natur

selbst in ihren Formen eine Stetigkeit erlangen; denn der Leib des Menschen ist die verklärte Natur.

Ohne diese Substanzstufen ist die Creatur kein Nachbild Gottes; sondern sie schwindet zum Accidenz der göttlichen Substanz zusammen. Ist sie aber nicht absolute, vollkommene Substanz, so besteht sie nur mit dem absoluten Wesen, nicht von ihm getrennt und dualistisch geschieden. Gott ist zwar nicht die Weltseele in dem Sinne des Pantheismus, so daß die Welt nur der Leib ist, wohl aber ist er das höchste Leben, in dem wir sind und uns bewegen. Er ist nicht das Leben der Creatur, so daß ihr Leben ausgetilgt wäre, wohl aber ist er das Leben der selbstlebenden Creatur. So ist der Leib, dem Geiste gegenüber, ein selbstthätiges Leben, obwohl er von dem Geiste belebt wird. Die von oben kommende Belebung löscht die untere nicht aus, sondern erfüllt sie. So bestehen also zwei Substanzen ineinander, ohne daß die andere ein bloßes Accidens wäre. Nur der Absolutismus kann neben Gott kein untergeordnetes Leben sich denken, weil er die Creatur als göttliches Nichtich und als reine Nichtigkeit auffaßt, oder die Nachbildlichkeit vom Urbilde nicht begreift.

Auf diese Innerlichkeit der Creatur als substanziales Sein gründet sich ihre Freiheit dem absoluten Wesen gegenüber. Denn von sich selbst ausgehend, ist die Creatur in dem Geistergebiete keine bloße Thätigkeit oder Selbstbewegung, wie die Natur im Thierreiche sich manifestirt, sondern sie ist selbstthätig, indem sie von Außen angeregt in Thätigkeit mit Nothwendigkeit tritt, aber überdieß noch freithätig, indem sie zwar über den Act selbst nicht gebieten kann, welcher zu ihrer Natur gehört, wohl aber die Form des Actes bestimmen kann. Vermöge dieser Freithätigkeit, welche ganz dem emanenten Acte Gottes entspricht, muß sich die höhere Creatur zwar nothwendig für oder gegen Gott entscheiden, aber die Art der Entscheidung — das pro und contra — liegt in ihrer Herrschaft. Will die Geistescreatur nicht Gott anbeten, so muß sie die Creatur und sich selbst anbeten. Die höhere

Creatur ist also frei; das Gute und Böse ist ihr Erzeugniß, nicht eine nothwendige, sondern nur eine freie und mögliche Folge ihrer Endlichkeit.

Da auch die vom absoluten Wesen kommende Strömung die relative Freithätigkeit nicht auslöscht, so kann Gott mit dem Menschen wirklich einen Bund schließen, weil ein Bund nur zwischen Freien besteht, obwohl die Nichtannahme des Bundes oder die Uebertretung nothwendig Strafe und den Tod nach sich zieht. Gott geht also in die Creatur ein, will in ihr ruhen, sie sich umgestalten und verähnlichen, oder zur Sohnschaft erheben; denn das Sohnsein Gottes besteht in der Geburt und Zeugung von Oben, wie in der Verähnlichung mit Gott. Daher harrt die Natur auf die Offenbarung der Söhne Gottes.

So wird der Mensch ein geistiger Mensch, während er der Natur zugewendet ein weltlich gesinnter und irdischer Mensch wird. Gott hat seinen Bund mit dem ersten Menschen an ein Substrat anknüpfen müssen und ihn gerade an den Act gebunden, wodurch sich der Mensch die Natur aneignet und sie vergeistigt. Das Gebot ist geistig und natürlich, wie der Mensch beides ist; das Substrat ist selbst das Mittel zum Leben. Wie aber die Freiheit eine doppelte Seite hat, so wird auch dieses Substrat doppelt sein müssen; denn weil sich die Freithätigkeit an die Form knüpft, kann sich das Medium der Freiheitsprobe nur in die doppelte Form spalten, wornach er sich in Gott oder in die Natur verstaltet. Daher das Gebot: „Von jedem Baume des Paradieses sollst du essen, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen aber sollst du nicht essen; denn an dem Tage, so du davon ißest, sollst du des Todes sterben.“ Der erste Mensch aß, sagt die Schrift, vom gefallenen Engel verführt, und wurde geistig und leiblich sterblich; dort durch das Zerfallen des Gleichnisses Gottes, hier durch die Lösung des Leibes. Diese geistige und leibliche Zerfallenheit pflanzt sich auf die Nachwelt fort, weil der Mensch nur ein gleiches Ebenbild

zeugen kann, obwohl der Mensch in einer höhern Sphäre mit Gott verbunden sein kann. Denn diese Verbindung stellte Gott wieder her aus freier Liebe, wodurch der Mensch den Tod in sich selbst wieder aufheben konnte.

So bedingt das Substanzsein der Creatur ihre Freiheit, ihre Geschichte und die Art dieser Geschichte, welche durch ein gegenseitiges Wirken der höchsten und untern Persönlichkeit zu Stande kommt. Dieses vorbildend, sprach Gott in der secundären Schöpfung: die Erde bringe — hervor, so daß die ganze Ineinsbildung das Werk zweier Kräfte ist.

Nun laßt uns einen Blick auf die mythisirende Wissenschaft werfen. Wird die Unterordnung zwischen Gott und der Welt aufgehoben, so entsteht der Pantheismus, welcher die Creatur für ein Accidens und somit Gott für die Substanz dieses Accidens erklärt. So sagt Schelling, von Spinoza den Pantheismus abwehrend und ihn gerade dadurch behauptend *): „Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daß er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfes mit dem Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge andrer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden. Allein eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klassisch angenommenen Spinoza sich findet, läßt sich kaum denken. Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann."

Aber gerade dieses ist die seit Aristoteles gebräuchliche Bestimmung von Substanz und Accidens, daß die Substanz ein in sich Sein, das Accidens das in einem Andern Sein bedeute. Da sonach die Geschöpfe bloße Accidentien sind,

*) Ueber das Wesen der menschl. Freiheit. S. 404.

so kann ihre Substanz nur Gott sein. Auf diesem Grunde läßt sich keine Freiheit behaupten. Denn, sagt Schelling*): „Die Meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freyheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freyheit wird eine dem Prinzip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch vielmehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Kausalität in Einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hiezu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und, daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen producirt wird."

Ist die Fortdauer der Welt eine beständige Schöpfung, so erscheint sie gerade dadurch als substanzlos, und es ist unmöglich, ein absolutes Wesen neben einem relativen bestehen zu lassen, da es ja eine grundlose Voraussetzung ist, von relativen Wesen zu sprechen. Gott ist daher die allgemein wirkende Kraft, nicht darum, weil man die Thätigkeit der endlichen Welt nicht begreifen kann, sondern weil die Welt überhaupt keine Wesenheit hat, sondern selbst nur ein Act Gottes ist. Dieses Zusammenfließen der Creatur mit Gott zeigt folgende Stelle**): „Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freyen aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es

*) Daselbst, S. 403.
**) Daselbst, S. 414.

keinen Grund giebt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist." Es ist ein offenbarer Widerspruch von aus sich selbst handelnden Wesen zu sprechen und Gott als den Grund ihres Seins zu behaupten. Es wird kein Gegenwirken, keine von der Creatur kommende Thätigkeit angenommen, sondern die Creatur wirkt nur, weil Gott wirkt.

An die Stelle der absoluten Substanz wird die absolute Freiheit gesetzt und die Thätigkeit von der Substanz getrennt. Es heißt daher *): „Wir bemerken, daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, „daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen;" — es wird vielmehr gefodert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichte'schen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey." Diesem entsprechend wird der Satz ausgesprochen **): „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Seyn als Wollen."

Daher wird die Freiheit, von der Substanz getrennt, völlig vernichtet, und sie nicht als die Ursache des Guten und Bösen, sondern selbst für das Böse erklärt. So heißt es ***): „Der Grund des Bösen muß also nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unsrer Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des ersten Grundes liegt." Man verkennt völlig die Freiheit, wenn man nicht in ihr die Möglichkeit des Guten und Bösen sieht. Spricht man daher von einem Grunde des Bösen, so macht man die Natur, das Physische selbst zum Bösen und man gelangt zu zwei Prinzi-

*) Daselbst, S. 420.
**) Daselbst, S. 419.
***) Daselbst, S. 445.

pien, einem guten und einem bösen. Das Gute aber, wie das Böse, muß Folge der Freiheit sein; denn sonst ist die Freiheit kein Vermögen zum Guten und Bösen. Indem so das Ende und die Wirkung der Freiheit völlig aufgehoben wurde, konnte man das Böse selbst mit dem Freiheitsvermögen identificiren und beide über alle Zeitfolge erheben. Daher die Lehre Schellings*): „Ueberhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freyheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge außer allem Kausalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt seyn, indem es selbst vielmehr allem Andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach als absolute Einheit vorhergeht, die immer schon ganz und vollendet da seyn muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sey."

Aber auch die Freiheit und die Nothwendigkeit fallen zusammen, indem beide auf dieselbe Einheit, das Physische, zurückgeführt werden, wenn es heißt**): „Aber jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freyheit; das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigene That; Nothwendigkeit und Freyheit stehen ineinander, als ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint; an sich Freyheit, formell Nothwendigkeit. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigene That." Es wird jede Abfolge verwischt, wenn es weiter heißt***): „Wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfange der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist."

*) Daselbst, S. 465.
**) Daselbst, S. 467.
***) Daselbst, S. 471.

Damit fällt aber auch die Definition der Freiheit hinweg, „daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sey *);" denn der Mensch handelt nicht selbst, sondern er ist nur das Accidens einer handelnden Substanz. Daher heißt es **): „Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt." Und so sind wir zu dem Anfange zurückgekommen, daß Gott das allwirkende Prinzip sei. Daß hier nichts erklärt, sondern jede Frage nach dem Guten und Bösen, nach der Freiheit und Nothwendigkeit nicht nur nicht gelöst, sondern der Knoten nur zerhauen wurde, indem die Frage selbst allen Verstand verliert, leuchtet von selbst ein. Aber gerade dieses ist der Charakter der Mythisirung.

Das Gute und Böse werden auch von Hegel der ethischen Sphäre entrückt und in das Physische übertragen, wo sodann die Anderheit die Stelle des Bösen einnimmt. Er sagt ***): „Man sagt, es gelte an sich der Unterschied des Guten und Bösen nicht, damit sey es gleichgültig, ob man gut oder böse sey. Es kann zugegeben werden, daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem an sich aufgehoben sey, d. h. in Gott, der einzig wahren Wirklichkeit. In Gott ist kein Böses, der Unterschied zwischen Gutem und Bösem ist nur, wenn Gott das Böse ist; man wird aber nicht zugeben, daß das Böse ein Affirmatives sey, und dieses Affirmative in Gott. Gott ist gut und allein gut, der Unterschied von Bösem und Gutem ist in diesem Einen, dieser Substanz nicht vorhanden; dieser tritt erst mit dem Unterschied überhaupt ein.

Gott ist das Eine, absolut bei sich selbst Bleibende, in der Substanz ist kein Unterschied. Beim Unterschied Gottes

---

*) Daselbst, S. 422.
**) Daselbst, S. 473.
***) Werke, XI. S. 96.

von der Welt, insbesondere vom Menschen, da tritt der Unterschied von Gutem und Bösem ein. — Das ist die erhabenste Moral, daß das Böse das Nichtige ist, und der Mensch diesen Unterschied, diese Nichtigkeit nicht soll gelten lassen."

Gott ist nämlich das Allwirkliche, folglich die Welt das Nichtwirkliche, das Negative, Nichtige, das Entgegengesetzte, das Böse. Das Böse ist selbst die Welt, wie das Gute das Ewige; es bedarf keiner Realisirung. Dieß sagt Hegel mit den Worten: *) „Was als mein Thun erscheint, ist alsdann Gottes Thun und ebenso auch umgekehrt. Dieß ist denn freilich dem bloß moralischen Standpunkt Kant's und Fichte's entgegen; da soll das Gute immer erst hervorgebracht, realisirt werden, mit der Bestimmtheit, daß es auch bei dem Sollen bleibe, als ob es nicht schon an und für sich da wäre. Da ist dann außer mir eine Welt, die von Gott verlassen darauf wartet, daß ich den Zweck, das Gute erst hereinbringe. Der Kreis des moralischen Wirkens ist beschränkt. In der Religion hingegen ist das Gute, die Versöhnung absolut vollbracht und an und für sich selbst; es ist vorausgesetzt die göttliche Einheit der geistigen und der natürlichen Welt — zu der letzteren gehört das besondere Selbstbewußtseyn — und es handelt sich nur um mich und gegen mich, daß ich mich meiner Subjectivität abthue und mir an diesem Werke, das sich ewig vollbringt, meinen Antheil nehme und meinen Antheil daran habe. Das Gute ist demnach kein Gesolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit."

Den Sündenfall mythisirt Hegel in folgender Weise: **) „Es tritt nun die Frage ein: Wie ist das Böse in die Welt gekommen? In der Religion der Parsen kann diese Frage keine Schwierigkeit machen, denn da ist das Böse, so wie das Gute ist; beide sind hervorgegangen aus dem Bestim-

*) Daselbst, S. 222 u. 223.
**) Werke, XII. S. 72 – 74.

mungslosen. Hier hingegen, wo Gott die Macht und das Eine Subject ist, wo alles nur durch ihn gesetzt ist, da ist das Böse widersprechend, denn Gott ist ja nur das absolut Gute. Hierüber ist uns eine alte Vorstellung, der Sündenfall, in der Bibel aufbewahrt. Diese bekannte Darstellung, wie das Böse in die Welt gekommen, ist in die Form eines Mythus, einer Parabel gleichsam eingekleidet. — So geht nach dieser Erklärung Alles in der gemeinen endlichen Consequenz zu. Allerdings verbietet Gott das Böse: solches Verbot ist ein ganz anderes, als das Verbot, von einem bloßen Baume zu essen; was Gott will und nicht will, muß wahrhafter, ewiger Natur seyn. Solches Verbot soll ferner nur an ein einzelnes Individuum ergangen seyn: mit Recht empört sich der Mensch dagegen, daß er für fremde Schuld gestraft werde; er will nur für das stehen, was er selbst gethan. So liegt vielmehr im Ganzen ein tief speculativer Sinn. Es ist Adam oder der Mensch überhaupt, der in dieser Geschichte erscheint; es betrifft, was hier erzählt wird, die Natur des Menschen selbst und es ist nicht ein formelles, kindisches Gebot, das Gott ihm auferlegt, sondern es heißt den Baum, von dem Adam nicht essen soll, der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen, da fällt die Aeußerlichkeit und die Form eines Baumes hinweg. Der Mensch ißt davon und er kommt zur Erkenntniß des Guten und des Bösen. — Der Mensch, heißt es, sey im Zustande der Unschuld gewesen: dieß ist überhaupt der Zustand des natürlichen Bewußtseyns, er muß aufgehoben werden, sobald das Bewußtseyn des Geistes überhaupt eintritt. Dieß ist die ewige Geschichte und die Natur des Menschen."

b.

Die göttlichen Prinzipien hatten den Menschen nach ihrem Bilde und Gleichnisse geschaffen; der Mensch zerstörte das Gleichniß, das Bild konnte er nicht vernichten. Er wäre in

diesem Abfalle von Gott bis zum völligen Tode fortgegangen, wenn nicht von Oben der Bund neuerdings geknüpft worden und so eine fernere Geschichte möglich geworden wäre.

Die Geschichte aber ist die Verähnlichung des Geschaffenen mit dem Schöpfer durch Wechselwirkung. Gott läßt sich herab, der Mensch steigt empor. Diese Wechseldurchdringung muß den Menschen gottähnlich und Gott menschenähnlich machen. Wie daher in der Naturschöpfung Gott im Menschen seinen Sabbat feierte, so muß auch derselbe Gott im Centrum der Geschichte im Menschen seine Wohnung nehmen, was nur durch eine Eingeburt und Menschwerdung möglich ist. Daher erfordert die ganze Geschichte einen Gottmenschen, zu Einer Persönlichkeit mit dem Menschen verbunden. Die ganze vorausgehende Geschichte des jüdischen, wie des nicht jüdischen Geschlechtes ist eine Weissagung des Erlösers.

Die Erlösung mußte von Oben kommen, also in dem höhern Theile des Menschen zuerst vollbracht werden. Ward aber der höhere Mensch gekräftigt, so konnte er auch den untern sich unterwerfen; daher die Ursünde, welche in der Natur haftet, selbst bei der Heiligung des höhern Menschen, noch zu herrschen fortfuhr. Im Mittelpunkte der Geschichte aber, wo das Höhere und Niedere ihre Verklärung fanden, konnte auch die Ursünde nicht mehr Gewalt haben. Gegen den alten Adam, der von der Tiefe aufwärts stieg, war der zweite Adam, der von Oben herabkam, aufgetreten; Gott hatte den zweiten Sabbat gefeiert. Nur von diesem aus konnte die Erlösung ausgehen, nach vorwärts, wie nach rückwärts.

Christus ist daher das Centrum der Geschichte, wie der Mensch das Centrum der Natur ist. Indem Gott sich in dem Centrum der Natur niederließ, war die Naturperiode der Geschichte abgelaufen, und die Geistesperiode eingetreten. Christus ist also so sehr geschichtlich, daß überhaupt die Ge-

schichte nicht verständlich ist ohne ihn; erst vom Gottmenschen aus erlangt sie ihr volles Licht. *)

Die Prinzipien also, von denen ausgehend man Christus begreifen will, müssen selbst in der Wirklichkeit liegen; denn sonst gelangt man nur zu einer Analogie oder man mythisirt Christus. In dem Erkenntnißgebiete ergibt sich ebenfalls ein Centrum in der idealen Anschauung, in der Congruenz der Anschauung mit dem Angeschauten; aber dieses ist nicht mehr als eine Analogie, wie auch der Mensch als Mittelpunkt der Natur nur ein Beispiel von der Concentration der Geschichte im Gottmenschen liefert. In der Societät tritt dieselbe Concentration in der Monarchie ein, wie Gott in dem Gebiete des Realen das Centrum einnimmt. Alle Kreise aber, die von Unten nach Oben und von Oben nach Unten gehen, laufen in diesem Mittelpunkte der Geschichte, in Christus, zusammen.

Wir bedienen uns, um alle diese Verhältnisse zu veranschaulichen, des Begriffes des Mittelpunktes und des Umfanges, des Prinzipes und des Abgeleiteten, des Urbildlichen und des Nachbildlichen, und schauen so von einem nachbildlichen Organismus aus, also von einem Theile, das Ganze an. Dieses Nachbildliche muß daher wohl erkannt und begriffen sein, wenn man nicht in das Gesammtganze eine Trübung und Verwirrung bringen will.

Sofort wollen wir an die mythisirende Wissenschaft gehen; es wird sich zeigen, daß die Mythiker zuerst die einfachsten Begriffe der Logik verstehen lernen sollten, ehe sie sich an den höchsten Gegenstand der Religion machen. Indessen ist die Ansicht von Strauß **) ganz der negativen Philosophie

*) Es zeigt, um nicht mehr zu sagen, wenig höhere Kenntniß von der Geschichte, wenn man bei Christus vorbeieilt und die alte Zeit nach Christus mit irgend einem Ereignisse abschließt.

**) Wir berücksichtigen vorzüglich: Die christliche Glaubenslehre von Strauß. II. B. S. 214—240.

angemessen, so daß er selbst für seine Lehre darin eine Stütze hatte, weil „diese Christologie zugleich das Bewußtsein aussprach, die ächte Consequenz der Hegel'schen, und überhaupt der modernen Philosophie in ihrer Entwicklung von Spinoza an, zu sein." Seine Lehre aber ist folgende: „Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben werde, so heiße das nicht so viel, daß sie einmal in einem Individuum, wie vorher und hernach nicht mehr, wirklich geworden sein müsse. Das sei gar nicht die Art, wie die Idee sich zu verwirklichen pflege, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, in jenem Einen vollständig, in allen übrigen hingegen immer nur unvollständig sich abzudrücken: sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen, liebe sie ihren Reichthum auszubreiten. Als der Gottmensch wurde hiemit die Menschheit aufgestellt, und für den Schlüssel der ganzen Christologie wurde es erklärt, daß als Subject der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, im Sinne eines realen Gattungsbegriffs, gesetzt werde." *)

---

*) Daß die Mythologisirung der Christologie in der Form von Strauß nichts Neues enthalte, beweist folgende Stelle von Schelling: „Daß das Christenthum schon vor und außer demselben existirt hat, beweist die Nothwendigkeit seiner Idee, und daß auch in dieser Beziehung keine absoluten Gegensätze existiren. Die christlichen Missionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sey. Jene waren darüber nicht verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung Gottes in Christo keineswegs und fanden bloß seltsam, daß bey den Christen nur Einmal geschehen sey, was sich bey ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht läugnen, daß sie von ihrer Religion

Was als entscheidendes Moment hervorzuheben ist, ist der Satz: „Die Idee verwirklicht sich nicht in Einem Individuum, sondern in mehrern." Hier ist jedes Wort zu betrachten. Wie wird hier die Idee genommen? Offenbar absolutistisch, nominalistisch und realistisch. Sie wird absolutistisch genommen; denn jeder Idee steht eine Sache gegenüber. Daher spricht man von der Idee Gottes, von der Idee der Menschheit, von der Idee des Gottmenschen. Die Idee Gottes — in die zwei Theile zu zerlegen: Gott wird die Idee und die Idee wird Gott, oder Gott ist die Idee, und die Idee ist Gott, ist offenbar dualistisch; wird nun die Idee allein genommen, so ist dieses absolutistisch oder monistisch. Die Idee — Gottes — realisirt sich zu Gott; oder: die Vernunft ist das Prius von Gott, wie Schelling sagt, ist offenbar derselbe Irrthum, der hier obwaltet: Die Idee realisirt sich in mehrern Individuen.

Die Idee ist aber hier sowohl nominalistisch, als realistisch; das erstere, weil sie ein bloßer Name ist, dem keine Wirklichkeit entspricht. Denn entspräche ihr eine Wirklichkeit, so brauchte sie sich nicht selbst zu verwirklichen. Sie ist realistisch, weil sich nur das, was schon besteht, bewegen kann. Sofort ist die Idee nichts, und ist Alles. Strauß sagt *): „Die Sätze: Keine Wirklichkeit = der Idee, und: Die Idee = aller Wirklichkeit, gleichen sich von selbst dahin aus: Nur die ganze (und zwar sub specie aeternitatis betrachtete), nicht irgend eine einzelne Wirklichkeit (noch auch die ganze als bloßes collectivum) = der Idee." Es sollte aber heißen: Wenn die Idee alle Wirklichkeit ist, so negirt sie die Individualität, und sind die Individuen alle Wirklichkeit, so wird

---

mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen." Vorles. üb. d. Meth. des ac. Stud. S. 194.

*) Daselbst, S. 208.

die Idee negirt. Es wird also gegen jede gesunde Logik ein sich selbst widersprechender Satz aufgestellt und zum Prinzipe gemacht; folglich kann in diesem Lichte die Christologie nur widersprechend erscheinen.

Es sollte also kurz heißen, wenn man consequent sein wollte: Der Begriff ist Christus, wie man aus der Idee Gottes den Satz construirte: Gott ist die Idee; damit wäre die absolute Identität am deutlichsten ausgesprochen. Zu dieser Deduction kommt Göschel nach falscher Analyse und Synthese, wenn er sagt: *) „Der Gegenstand, näher der Inhalt der Geschichte ist das Menschengeschlecht: das Menschengeschlecht besteht nicht allein aus Individuen, sondern vielmehr aus Personen, es besteht nicht allein aus Personen, sondern es ist auch selbst Person, Menschheit; die Menschheit ist nicht bloß die Gattung oder das Geschlecht, sondern der Begriff des Menschengeschlechtes; die Wahrheit der Menschengattung ist eben — die Menschheit: die Wahrheit der Menschengattung ist der Urmensch, in welchem das Menschengeschlecht zur Einheit kommt: **Der Begriff des Menschen ist mithin zugleich ihr Haupt.**" Dem gemäß kann man sagen: Der Begriff Gottes ist zugleich sein Haupt, seine Seele; der Begriff Christi ist zugleich seine Seele; der Gedanke ist Alles in Allem.

Daß dieselbe Trennung der Idee vom Realen und folglich Hypostasirung sowohl bei Göschel als Strauß statt findet, ist durch diese Deduction klar geworden; dennoch übersieht es Strauß, daß das, was er gegen Göschel sagt, auch ihn trifft. „Der Gattungsbegriff der Menschheit existirt also — sind seine Worte — wie auch wir behaupten, nicht als solcher, sondern nur wie er sich in die unter ihm befaßten Individuen zerschlägt (— gerade dieses sich selbst Zerschlagen ist realistisch und nominalistisch —); Göschel freilich scheint sich jenen Kanon so übersetzt zu haben: Die Gattungsbegriffe

---

*) Beiträge zur specul. Philosophie, S. 192.

als solche wären nicht real, wenn sie nicht auch außer und über den Individuen ihrer Gattung noch eine individuelle Existenz für sich hätten! — Doch jetzt legt der Gegner eine andere Lanze ein, und beschuldigt unsere Christologie des abstracten Dualismus zwischen Unendlichem und Endlichem. Allein auch hier dasselbe Phänomen! Denn uns sind vielmehr Unendliches und Endliches von Hause aus in einander, so daß das Unendliche nur im Endlichen, nämlich der Gesammtheit desselben, wirklich wird: *) also sind uns beide Eins, aber freilich nicht einerlei (!). Göschel dagegen steht auf dem Boden ihrer Auseinanderhaltung: das Unendliche ist in der Gesammtheit des Endlichen nicht auf die rechte Weise wirklich, es hat noch etwas für sich, welches es in dem absoluten Individuum verwirklicht, in dem nun Endliches und Unendliches einerlei sind. So schlägt hier der Dualismus in Confusion über; während wir, wie sich gebührt, die Einheit im Unterschiede haben. (?!)"

Sodann fragt es sich um das Objective der Idee, oder um das, in dem sie sich realisiren soll. Als dieses Unterständliche wird eine Mehrheit oder Allheit von Individuen angegeben. Warum aber nicht Ein Individuum? Weil jetzt die Idee Gattungsbegriff ist, dem viele Individuen gegenüber stehen. Schon bei Hegel gibt sich dieses Schwanken kund, indem ihm die Idee so viel als Art ist, die Art aber eine Mehrheit in sich schließt. Es entgeht ihm ganz die ideale Anschauung. Wer die Idee von einem Tische hat, nennt diese Idee keinen Gattungsbegriff; er hat nur eine Einheit vor sich; verbindet er aber die Idee und den Tisch zusammen, so daß er die Idee des Tisches in allen andern Tischen wiederfindet, so tritt in dem logischen — nicht in dem realen — Processe eine Vielheit ein; aber dieser Vielheit entspricht auch eine angemessene Anschauung. Es tritt also hier ein Sprung ein; denn nicht jede Idee tritt einer Vielheit entgegen, da Einer

*) Wird, also nicht ist; folglich Dualismus und Monismus.

Idee nur Eine Sache entspricht, sondern nur dann, wann zugleich das ideale Gebiet erweitert wird, erweitert sich auch die objective Sphäre, so daß immer die Anschauung mit der Sache in gleichem Schritte zu- und abnimmt.

Es offenbart sich also hier eine vollkommene Mangelhaftigkeit in den ersten Prinzipien des Denkens, indem man die Idee nicht von dem Ideale, das Gleichbild oder Gegenbild nicht von dem Urbilde unterscheidet. Es fragt sich aber, ob sich die Idee in allen möglichen Individuen erschöpft. Auch hierin zeigt sich die größte Unwissenheit, wenn man auch Idee für Urbild gelten läßt. Denn erschöpft sich die Idee überhaupt und bringt sich in einer andern Form hervor, wie sich nach Hegel die Idee zur Natur durch Selbstnegation verwandelt, so ist das Urbild verschwunden und in den Individuen wieder zum Leben gekommen. Es wäre also das Urbild ganz auf dieser, wie auf jener Seite, nur dort in der Einheit, hier in der Vielheit; aber so, daß es nur Momente sind, daß beide Seiten gegen sich keinen Bestand haben und nur der logische Proceß, die Methode nach Hegel, welche die Unterschiede aufhebe und flüssig mache, Bestand habe. Es ist also durchaus eine Ironie, wenn man sagt, die Idee realisire sich nicht in einem Individuum, sondern in allen; da nach dem Absolutismus das Eine so wahr ist, als das Andere, weil keines, sondern nur ihre Vermittlung in der Vernichtung wahr ist.

Es zeigt sich immer die peinliche Ungewißheit zwischen der Ansicht, das Urbild könne sich verwirklichen und könne sich nicht verwirklichen. Die Mythik behauptet nun, zwar nicht in einem Individuum, sondern in allen. Mit der erstern Behauptung sagt sie so viel: Die Idee (des Tisches) verwirklicht sich nicht in einem Tische, sondern in allen. Darin aber liegt eine offenbare Ungereimtheit; denn alle Individuen schließen das eine Individuum ein, also verwirklicht sie sich auch in dem einen Individuum. Wer die Idee eines Dreieckes hat, erkennt sie in allen möglichen Formen wieder, nicht bloß in dem einen, sondern in allen Dreiecken. Er würde aber

diese Idee nicht in dem einzelnen wiedererkennen, wenn sie sich nicht ganz realisirt hätte, auch in dem einzelnen Individuum ihren vollsten Werth erlangt hätte. Oder wer möchte sagen, daß die Idee des Menschen in Sokrates nur halb und in Plato nur halb sich realisirt habe, daß sie sich also in allen zweien erst ganz geoffenbart habe? Von je hundert Menschen träfe auf einen Menschen ein hundertster Theil von der Idee. So ist es ganz unsinnig, zu sagen, daß sie sich nicht in einem, sondern in allen Individuen ganz geoffenbart habe, weil sie nach dieser Ansicht sich selbst theilt, und vernichtet und ein Theil auf je einen Theil der Objectivität kommt. Es ist also zu sagen, daß sich die Idee, wenn man diesen irrigen Ausdruck beibehalten will, in jedem Individuum ganz realisire; denn sonst käme der, welcher die Idee von einem Thiere hat, nicht dazu, sagen zu können: der Löwe ist ein Thier, sondern ist ein halbes, ein Viertel Thier, weil sich nach der mythischen Ansicht die Idee zerspaltet, nicht ganz realisirt.

Aber, könnte man sagen, gerade dadurch, daß sich die Idee in jedem Individuum ganz wiederfinde, oder reflectire — denn dieß ist der rechte Ausdruck — werde Christus von den andern Individuen nicht hervorgehoben, sondern vielmehr ihnen gleichgesetzt. Es ist aber zu bemerken, daß wir hier die Idee nicht als Idee vom einzelnen Menschen, sondern vom Menschen überhaupt nahmen, wie die Mythik nicht von einem Ideale, sondern von einem Begriffe ausgeht.

Es war nur darum zu thun, zu zeigen, daß es keinen halben Menschen als Individuum gibt, sondern nur immer einen ganzen. Ist also von Christus die Rede, so ist er ebenso ein individueller Mensch, wie jeder andere. Nun also haben wir eine Totalität von lauter Individuen, ein Reich von Einzelnwesen, nicht mehr von Ideen vor uns; über die erste Einheit, daß die Idee sich in jedem Individuum ganz reflectire, sind wir hinausgeschritten in das Reich der concreten Individualitäten. Wie kommen wir aber zum Gottmenschen?

Einfach dadurch: Jedes Reich hat einen schlagenden lebendigen Mittelpunkt. Ohne einen Mittelpunkt ist es ein todter Leib; folglich haben auch alle Individuen ein Centrum, das ebenso ein Individuum ist, und dieses ist Christus, welcher der Gottmensch ist, d. h. lebendige Einheit Gottes und des Menschen.

Dagegen kann man nicht sagen, jeder Mensch sei vor der Idee gleich; obwohl dieser Standpunkt schon abgethan ist, sind noch die Consequenzen zu betrachten. Es würde also folgen, daß, wenn jeder Mensch vor der Idee gleich ist, auch Petrus Paulus, das Auge das Ohr ist u. s. w.; oder kurz, daß jeder Mensch die Idee ist. Dabei würde man auf eine absolute Einheit kommen ohne Verschiedenheit, einen Mittelpunkt ohne Peripherie. Von einer solchen Einheit, in dem alle Individuen verschlungen waren, ging Strauß aus, als er sagte: Die Idee kann nur in allen Individuen sich realisiren.

Kurz gesagt, können alle Individuen nicht in der Idee, also nur außer ihr, innerhalb ihrer selbst, in einem lebendigen Individuum ihren Mittelpunkt haben. Dieser Mittelpunkt ist Christus. Es entsteht nun die Frage von der Einheit dieses Mittelpunktes zur Peripherie. Es dehnt sich aber weder der Mittelpunkt zur Peripherie aus, noch verengt sich der Umfang zum Mittelpunkt. Beide bestehen zugleich. Es kommt also Christus nicht in allen Individuen zur Wirklichkeit; wie überhaupt das Nachbildliche nicht das Urbildliche, wohl aber die Darstellung desselben ist. Gott stellt sich in den drei Reichen der Welt dar; alle drei zeigen Gott auf vollkommene Weise, aber es bleibt bei dieser Darstellung; sie sind nicht selbst Gott, wenn auch der vollkommenste Spiegel seiner Herrlichkeit. Es bleibt also das Centrum Centrum und die Peripherie Peripherie; beide gehen nicht ineinander über, obwohl sie in der Reflexion einander fordern. Man kann also zwar niemals Gottmensch werden, aber man kann ein Nachbild des Sohnes Gottes werden; denn der Logos wurde Mensch, um Allen, die an ihn glauben, Macht zu geben, Kinder oder Söhne Gottes zu werden.

Damit aber haben wir in die dritte Phase der Entwicklung schon hinüber gegriffen. Strauß sagt: Die Idee verwirklicht sich in Andern, oder bringt sich und Anderes hervor, indem sie sich negirt. Hier rinnen offenbar die zwei Gebietssphären, die ideale und reale, zusammen. Die ideale Sphäre sagt: Die Idee verwirklicht sich — in was? In die Realität. Dieß ist der schon besprochene Absolutismus, welcher aus dem Dualismus hervorgeht. Demnach wird die Idee des Menschen so getrennt, daß man sagt: Die Idee wird der Mensch und der Mensch die Idee. Geht man noch weiter, so sagt man: Die Idee und der Mensch sind dasselbe, d. h. die Idee ist der Mensch, und der Mensch die Idee. Geht man noch weiter, so hebt man den Unterschied in der absoluten Identität auf; es ist nur der Geist, der Grund der Existenz. Es quillt also Alles aus einem Grunde zur Existenz hervor, sowohl die Idee als die Sache, aber dennoch läßt man, wie Hegel sagt, die Idee sowohl Einheit als Gegensatz sein.

Dieses Hin- und Hernegiren und Wiedernegiren ist also das Bild, wornach man die Christologie sich construirte. Es heißt also: Die Idee realisirt sich, aber damit ist noch nicht Alles gesagt, sondern: sich in allen Individuen; wie das Selbstsetzen zugleich ein Anderessetzen ist.

Nach dieser Anschauungsweise realisirt sich Gott, indem er die Welt wird, und er hört auf Gott zu sein; er streift aber die Welt wieder ab und wird jetzt Geist. So konnten denn gegen Strauß Andere, wie Göschel, die Individualität Christi festhalten, ohne weiter zu sein, als Strauß selbst; denn beide hatten die Wirklichkeit absorbirt. Betrachtet man die Hegelsche Dialektik, worauf sich Strauß fußt, so hat er allerdings Recht, aber auch ebenso Unrecht, weil sie keinen Gegensatz gelten läßt, sondern beide in die Dialektik als flüssiges Material, wie Schelling in die absolute Identität oder den Grund zur Existenz, auflöst. Es ist daher bei der Rührigkeit in diesem Gebiete wunderbar, daß man im Geiste dieser

Dialektik noch nicht zu dem Satze gekommen ist: Die Idee realisirt sich in jedem Individuum ganz, obwohl man sich so sehr dieser Dialektik rühmt. Der Grund aber liegt darin, daß man sich dieser Dialektik nur halb bedienen kann; denn ganz durchgeführt, vernichtet sie sich selbst und gräbt sich ihr eigenes Grab. Wer sollte sich also bei dem Stande einer solchen Wissenschaft noch wundern, wenn die Christologie eine antichristliche Behandlung erfuhr!

c.

Das Urbild, dieß ist das bisherige Resultat, realisirt oder erschöpft sich zwar nicht, wie die Mythik sagt, in dem Nachbilde, wohl aber stellt es sich darin dar, so daß man es darin wiederfinden kann. Dieses Centrum in der Geschichte ist der Gottmensch, dem jeder Mensch ähnlich werden soll; denn ist er der Sohn Gottes, so sollen wir Söhne dieses Sohnes werden. Wie im Gottmenschen eine doppelte Natur lebendig in Unterordnung vereinigt ist, so soll auch jeder Mensch mit der von Oben kommenden göttlichen Hilfe mitwirken. Denn weder Gott wirkt ohne den Menschen, noch der Mensch ohne Gott sein Heil.

Aus dieser Zusammenwirkung entstand eine gegenseitige Einigung, so daß Gott herab, und der Mensch hinaufgezogen wurde, bis der Gottmensch in die Geschichte eintrat und so aus dem perpendiculären Zuge auch ein horizontaler wurde. „Der Logos wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, wie die Glorie des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Es trat also die Sichtbarkeit ein, eine sichtbare christliche Gesellschaft oder Kirche mit sichtbaren Stellvertretern und Geheimnissen.

Die Entsündigung und Heiligung des Menschen, oder, was dasselbe ist, die Vereinigung mit Gott durch Christus, ist nur durch einen realen Proceß möglich, wodurch jedes

Individuum Christus so viel als möglich nachzuahmen, oder, was dasselbe ist, das Ideal in sich zu verwirklichen sucht. Es wird nicht der Gottmensch, aber Christus ähnlich. Christus soll in dem Menschen nach dem Apostel Gestalt gewinnen. In dieser Vereinigung fällt aber die Entsündigung und Heiligung in ein Moment zusammen; beide können nicht getrennt werden.

Die Mythik verwandelte Christus in einen Begriff, folglich die Versöhnung in das Denken. So sagt Baur *): „Die platonischen Ideen sind himmlische Kräfte, die lebendigen Quellen des Heils und der Seeligkeit, die Heilande der Welt und des Lebens. — Sie sind das höhere ideale Bewußtseyn des Menschen selbst, aber auch das an sich Seyende, Ewige, die übersinnliche unsichtbare Welt, deren Reflex die himmlische sichtbare ist. So unmittelbar ihre Beziehung zum Wesen Gottes ist, so sind sie doch an sich nicht das Wesen Gottes selbst, sofern, was eine Bestimmung des Wesens Gottes ist, von dem abstracten Begriff desselben unterschieden werden muß, sie sind in dieser Hinsicht nur das Vermittelnde zwischen Gott und der Welt, die Urformen des sich offenbarenden göttlichen Wesens. So betrachtet, nehmen sie im Platonismus dieselbe Stelle ein, welche Christus im Christenthum, und der Unterschied ist zunächst nur dieser, daß sie als Ideen in unbestimmter Vielheit sind, was Christus als concrete Einheit ist. — Die Idee des Guten ist (demnach hier) auf ähnliche Weise der Inbegriff aller Ideen, das höchste Princip der göttlichen Wirksamkeit und Offenbarung, das Prinzip aller Wahrheit und Vernunft, wie in der Folge in der alexandrinischen Religionsphilosophie der göttliche Logos als die ἰδέα ἰδεῶν, als der Ort und Mittelpunkt und der lebendige Träger aller Ideen gedacht wurde. Der so sichtbar aus der platonischen Ideenlehre hervorgegangene alexandrinische Logos zeigt hier sehr

*) Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. S. 37 u. ff.

klar den engen Zusammenhang wie des Platonismus und Christenthums überhaupt, so insbesondere der platonischen Ideelehre und der christlichen Logoslehre, während der einfache johanneische Satz: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, uns zugleich den großen, durch keine Vermittlung aufzuhebenden, Unterschied auch zwischen dem Platonismus und dem Christenthum in prägnanter Kürze in die Augen springen läßt."

Nur dann, wenn man das Christenthum mythisirt, kann man die Ideenlehre und die Logoslehre gleichstellen, oder wenn man keine andere Versöhnung kennt, als eine logische. Hegel überhebt uns jeder weitern Ausführung, wenn er von der Versöhnung sagt *): „Des Subjects Verhalten ist also nur das Setzen, das Thun als nur die eine Seite, die andere ist die substantielle, zu Grunde liegende, welche die Möglichkeit enthält. Dieß ist, daß an sich dieser Gegensatz nicht vorhanden ist. Näher ist es, daß der Gegensatz ewig besteht, ebenso sich ewig aufhebt, ebenso das **ewige Versöhnen ist.**

Daß dieses die Wahrheit ist, sahen wir in der ewigen göttlichen Idee, daß Gott dieß ist als lebendiger Geist: sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Anderen mit sich identisch zu bleiben, in diesem Anderen die Identität seiner mit sich selbst zü haben. —

Das Böse, die eine Seite, ist abstract bestimmt worden als nur das Andere, Endliche, Negative, und Gott als das Gute, Wahrhafte auf die andere Seite gestellt. Aber dieß Andere, Negative enthält in sich selbst auch die Affirmation und das muß im endlichen Seyn zum Bewußtseyn kommen, daß das Prinzip der Affirmation darin enthalten ist, daß in diesem Prinzip der Affirmation das Prinzip der Identität liegt mit der andern Seite: so wie Gott nicht nur als das Wahre die abstracte Identität mit sich ist, sondern das An-

*) Werke, XII. S. 279 — 281.

dere, die Negation, das sich Anderssetzen seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist.

Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, daß gewußt wird die an sich seyende Einheit der **göttlichen** und menschlichen Natur; das ist die nothwendige Grundlage; so kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern ihm Gott nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als äußerliches Accidenz verhält, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit und Subjectivität in Gott aufgenommen ist; dieß ist aber nur möglich, insofern in Gott selbst diese Subjectivität der menschlichen Natur ist. —

Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der Mensch in seiner Allgemeinheit ist der Gedanke des Menschen und die an und für sich seyende Idee des absoluten Geistes. An sich ist auch in dem Proceß, in welchem sich das Andersseyn aufhebt, diese Idee und die Objectivität Gottes real und zwar in allen Menschen unmittelbar: aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches schäumt ihm die Unendlichkeit. Der Schmerz, den das Endliche in dieser seiner Aufhebung empfindet, schmerzt nicht, da es sich dadurch zum **Moment** in dem **Proceß des Göttlichen** erhebt."

Nach der Aufnahme des Herrn geschah die Wiedergeburt des Geschlechtes in der Geistesperiode, indem der Geist sich auf die Stellvertreter Christi herniederließ und die neue Erhebung begann. Christus war aber das unsichtbare Haupt der Kirche; dieses Wachsen seines Leibes oder die Concentration zum Haupte Christi war ebenfalls ein unsichtbares. Dieß ist der mystische Leib Christi, in den jeder Mensch, der an Christus glaubt, als ein Glied eingereiht wird.

So prophezeit die jetzige Periode eine nochmalige Erscheinung oder Sichtbarwerdung Christi, indem der Leib im Schoose der Mutter so lange fortwächst, bis er an das

Tageslicht tritt. Die Umgeburt beginnt im Innen und vollendet sich im Außen; sie muß also endlich sichtbar werden. So schließt sich die zweite Periode damit, daß, wie der Mensch mit seinem Geiste den Leib sich vollkommen angebildet hat, so auch Christus sich den ganzen Leib, die Kirche, unterworfen und ihn verklärt hat. „Als der letzte Feind wird der Tod überwunden werden; denn Alles unterwarf er seinen Füßen. Wenn es aber heißt: Er hat ihm Alles unterworfen, so geschah es ohne Zweifel außer dem, der ihm Alles unterwarf. Wenn ihm aber Alles unterworfen sein wird, sodann wird auch selbst der Sohn dem unterworfen sein, welcher ihm Alles unterwarf, daß Gott Alles in Allen sei." *)

So endet also die Geschichte mit einer vollkommenen Unterwerfung und folglich Verklärung des Niedern, nicht aber in einer Vernichtung des Geschöpflichen. Die Unterwerfung ist keine Zerstörung, sondern eine Durchdringung. Verklärt wird aber nur jene freithätige Creatur, welche sich selbst freiwillig dem Sohne unterwarf. Die widerspenstige Creatur wird den ewigen Tod in sich empfinden, ohne zerstört zu werden. Es wird also das Individuum in Ewigkeit fortdauern, mag es geistig lebendig oder tod sein. Sonach ergibt sich als letzte Frage das Problem von der individuellen Fortdauer, welches man nicht genau mit der ewigen Unsterblichkeit bezeichnet.

In der Naturwelt gibt es keine individuelle Fortdauer, weil das Basische überwiegend ist; in dem Geisterreiche aber gibt es nur Individuen, oder einzelne Selbstheiten. Ein Blick in die Erfahrung bestätigt dieses. Das Thier ist die verklärte und vereinzelnte Materie; es ergibt sich also nur eine höhere Form, aber keine höhere Substanzialität. Die Töne der Thiere sind inhaltslos, keine Worte; weil sie keine Macht über sie haben. Die Laute des Menschen sind sinn- und gehaltvolle Worte; er hat also einen innern Grund,

---

*) 1. Cor. 15, 28.

wodurch er seiner Aeußerungen Meister ist, oder er ist eine Substanz. Indem er sich bildet, gewinnt er nicht an der Sache, sondern an der Form; er kann nicht zur Sprache gebildet werden ohne einen substanzialen Grund. Da aber der Tod nur in der Zerstörung der Form, nicht der Sache besteht, so wird auch der Lasterhafte fortdauern, obwohl er geistig todt, oder nicht verklärt ist.

Dieß ist der einzige speculative Beweis für die individuelle Fortdauer, daß der Mensch keine erst formirte Einzelnheit, sondern eine solche von Natur aus ist. Der Beweis von der Einfachheit der menschlichen Seele im Gegensatze zur Zusammengesetztheit der Natur beruht auf einem Irrthume, dem eine dualistische Trennung zu Grunde liegt. Der Mensch muß eine Substanz sein; denn nur so ist er frei und der Theilnahme Gottes fähig.

Die Mythik aber kennt keine Individualität, sondern nur eine Allgemeinheit, das Absolute, welches Hegel in der dritten Negation hypostasirte. Weil das Ewige als Allgemeines zugleich ein Negatives ist, so kann keine Individualität neben ihm bestehen; nach dem Christenthume ist aber Gott selbst ein einzelner, eine Person, so daß er sich wohl mit endlichen Personen vereinigen kann. Gott ist daher keine Substanz nach der Mythik, sondern nur das Allgemeine, ein Begriff. Schelling sagt *): „Das wahre An-sich oder Wesen der bloß erscheinenden Seele ist die Idee, oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott und welcher, ihr vereinigt, das Prinzip der ewigen Erkenntniß ist. Daß nun dieses ewig ist, ist sogar nur ein identischer Satz. Das zeitliche Daseyn ändert in dem Urbild nichts und wie es nicht realer wird, dadurch daß das ihm entsprechende Endliche existirt, so kann es auch durch die Vernichtung desselben nicht weniger real werden oder aufhören real zu seyn.

Dieses Ewige der Seele aber ist nicht ewig wegen der

---

*) Philosophie und Religion. S. 68. u. 69.

Anfang- oder wegen der Endlosigkeit seiner Dauer: sondern es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit. Es kann daher auch nicht unsterblich heißen in dem Sinn, in welchem dieser Begriff den einer individuellen Fortdauer in sich schließt. Denn da diese nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinn wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit und keine Befreyung sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele."

In Gott, als der Allgemeinheit, verschwindet die Individualität; denn zwei Personen können nicht nach dem absoluten Wissen beisammen bestehen. Denn, sagt Hegel *): „Ich soll mich dem gemäß machen, daß der Geist in mir wohne, daß ich geistig sei. Dieß ist meine, die menschliche Arbeit, dieselbe ist Gottes von seiner Seite. Er bewegt sich zu dem Menschen und ist in ihm durch die Aufhebung des Menschen. Was als mein Thun erscheint, ist alsdann Gottes Thun und ebenso auch umgekehrt."

Der Mensch besteht also nicht persönlich fort, sondern er geht in die allgemeine Materie zurück. Wie verhält sich also diese zu Gott? Diese ist selbst Gott; denn da das Individuale das Endliche ist, so muß das Untergestellte das Unendliche, also Gott, sein. Gott individualisirt sich also selbst, so daß diese Menschenindividuen sein Accidens sind. Es hören zwar die Individuen als diese auf, aber an ihre Stelle treten neue, wie etwa der sich bewegende Mensch von Handlung zu Handlung übergeht. Gott muß, um Gott zu sein, ewig die Welt schaffen, sich verendlichen, um seiner bewußt zu werden; er nimmt also in jedem Augenblicke die Welt zurück und gebärt sie wieder von neuem.

Es entsteht also immer derselbe Widerspruch, wie Gott sein und doch erst werden, d. h. nicht sein soll; wie Gott durch ein Endliches oder durch Negation erst Gott werden

*) Werke, XI. S. 222.

kann, oder wie die Negation das Leben setzen soll. Wie kann man aber — um den hier einschlägigen Widerspruch nachzuweisen — von einem Zerfließen der Individuen reden, wenn Gott sich ewig wieder neuschafft? Da beides ein und derselbe Act ist, wie kann man überhaupt von einer Rückkehr der Individuen sprechen, da man eben so gut sagen muß, daß sie ebenso bestehen und werden? Nach Hegel wird „das Endliche selbst zu einem Momente in dem Processe des Göttlichen erhoben;“ *) folglich muß man beides behaupten: Daß Gott beständig stirbt und sich hervorbringt, wie das Endliche beständig sich negirt und ponirt **).

Es werden also die Behauptungen der mythischen Wissenschaft völlig sinn- und verstandlos; denn sie behauptet dasselbe, was sie in demselben Momente negirt. Die Worte der mythischen Philosophie, womit Strauß seine Glaubenslehre geschlossen: „Denn das Jenseits ist zwar in allen der Eine, in seiner Gestalt als zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden hat,“ können als das Grabeslied dieser Wissenschaft gelten; denn mit dem Jenseits ist auch das Dießseits und so die absolute Wissenschaft selbst negirt.

---

*) Werke, XII. S. 282.

**) „Der Widerspruch des Menschen ist, eben so wohl geschaffen, mithin endlich, als Geist, mithin unendlich, hiermit persönlich zu sein.“ Göschel, Beiträge z. sp. Ph. S. 192.

Schluß.

Endlich können wir das Ergebniß der christlichen und mythischen Philosophie in einen Punkt zusammenschließen. Die christliche Philosophie anerkennt ein centrales und peripherisches Wissen; jenes besteht in dem potenzirten Wissen, wo das Wissen selbst das Object ist, dieses in dem Wissen, wie ihm ein äußeres Object gegenüber steht. Je mehr nach Außen gegangen wird, desto mehr verschwindet die Reflexion und tritt die Anschauung ein.

Das absolute Wissen anerkennt nur das centrale Wissen und auch dieses nicht in seiner Wahrheit; denn es ist immer nur das Eine ohne Gegensatz vorhanden. Indem aber das Subject den Gegensatz aus sich hervortreibt, vernichtet es sich selbst; diese Anderheit endlich negirt sich wiederum selbst, so daß die dritte Negation vorhanden ist. Dieß ist die absolute Idee. Hier ist Alles unerklärlich. Es entsteht daher Logik, Naturlehre und Geisteslehre, nach den drei Kategorien. Da diese drei Negationen nicht zumal vorhanden sind, so kann man von keiner Trilogie reden; als Resultat bleibt nicht die bestimmte Negation, wie Hegel sich selbst

widerspricht, sondern dieser Proceß, in dem jeder Gegensatz aufgehoben und vernichtet ist, worin das Ja dem Nein gleich und doch nicht gleich ist.

Dieser Proceß ist nun die Seele von Allem; die Außenwelt ist ein bloßer Schein, ein Mythos für das absolute Wissen. Denn die Außenwelt hat keine Bedeutung für sich und für das Wissen; es spiegelt sich darin nur der Proceß der drei Negationen ab. Gott ist die erste Negation, die Welt die zweite, der Mensch die dritte.

Da nun die Realwelt etwas Anderes bedeutet, als das Wort aussagt, so sind diese Objecte ein reiner Mythos, geradeso wie etwa Zeus nicht etwas für sich, sondern nur das Symbol für den Himmel ist. Die christliche Wissenschaft aber schreibt diesen nicht eine symbolische, sondern eine für sich seiende Bedeutung zu.

Tritt man nun in das Gebiet der Religion, das sich über das Physische auferbaut, so entsteht eine sehr enge Verbindung der Wissenschaft mit der Religion, die Religionswissenschaft, so daß die Idee der Sache vollkommen adäquat ist. Das absolute Wissen aber kennt nur die Logik, es kommt weder zu einer Naturphilosophie noch Religionsphilosophie. An die Logik, welche der Religion unangemessen ist, werden nur die religiösen Ideen als ein äußerliches Gewand angefügt. So ist der Vater der Begriff, der Sohn das Urtheil, der Geist der Schluß.

Gott oder das Absolute ist bald Prinzip, bald Resultat, oder nach Hegel Geist; er ist das Allgemeine, der Begriff, überhaupt eine unbestimmte Größe, welche jeglichen Werth annehmen kann. Der Sohn Gottes ist die zweite Negation, der sich besondernde, verendlichende Gott; er ist doppelt mythisirt. Denn er ist bald das Endliche, die Welt, wie Schelling sagt, bald ist er die Idee, der Begriff, welcher sich selbst wiederum besondert, oder nach Strauß die sich in mehreren Individuen realisirende Idee, so daß er also die Stelle des Vaters einnimmt. Daher ist auch das Schaffen dasselbe als

Erzeugen oder Geborenwerden, wie der Sohn Gottes bald die Welt, bald die sich realisirende Idee ist.

Der Geist als Schluß ist der Mensch und die Gemeinde, der Staat; ebenso ist er Gott als sich selbst verwirklichend, die Idee des Menschen; die Versöhnung, wodurch der Mensch Gott sowohl wird als ist. Denn die Versöhnung besteht nur in dem Bewußtsein, daß der Gegensatz, das Böse, aufgehoben, die Welt, der Mensch in seiner Individualität verschwindet.

So kehrt daher in der Unsterblichkeitslehre der Mensch, die Welt zu Gott zurück; es ist nur Gott vorhanden, der sich individualisirt und verendlicht. Schaffen, Erzeugen, Sichverendlichen, Individualisiren, Geistsein fallen zusammen in der Kategorie der dritten Negation oder des Schlusses. So kehrt zuletzt alles Concrete in dieser dritten Kategorie der absoluten Idee zusammen; alles Andere sind nur Momente, welche die Idee durchlaufen hat. „Daß nur diese Idee — sagt Hegel *) — die absolute Wahrheit ist, das ist Resultat der ganzen Philosophie, in seiner reinen Form ist es das Logische, aber ebenso Resultat der Betrachtung der concreten Welt. Dieß ist die Wahrheit, daß die Natur, das Leben, der Geist durch und durch organisch ist, daß jedes Unterschiedene nur ist der Spiegel dieser Idee, so daß sie sich an ihm als Vereinzeltem darstellt, als Proceß an ihm, so daß es diese Einheit an ihm selbst manifestirt."

Betrachtet man die christliche Lehrsumme, so haben die einzelnen Wahrheiten nicht nur eine einfache, sondern eine zweifache und dreifache, ja mehrfache Mythisirung erhalten. Beginnt die Bewegung der absoluten Wissenschaft, so verschwindet alles Concrete von Unten bis nach Oben, so daß mit dem untern Fundamente der ganze Einbau zusammenstürzt. Es ist damit die ganze Religion sinn- und bedeutungslos geworden; sie ist nur Ein Mythos.

---

*) Werke XII. S. 208.

Betrachtet man aber diese absolute Wissenschaft für sich, so haben alle Begriffe und Ideen ihren wahren Character verloren, das A ist zugleich das B, in der höchsten Fassung: Das Wissen das Gewußte, das Ideale das Reale. Aller lebendige Verband hat aufgehört; an seine Stelle ist der Begriff getreten. So ist das absolute Wissen der Tod für alles Lebendige, der aber nicht in das Concrete, sondern in das Concretgedachte hineinfällt, folglich auf dieses selbst zurückfällt; denn ist für das absolute Wissen Alles nur ein Mythos, so ist es selbst nur ein Mythos.

Die christliche Wissenschaft mythisirt aber die Realwelt nicht, sondern erkennt ihr an sich seiende Bedeutung zu; daher gibt es nach ihr auch eine reale Verbindung, welche zwischen der absoluten und relativen Persönlichkeit Religion ist. Darum stellt sie dem Pantheismus den christlichen Satz entgegen: Mit der Vollendung der Geschichte und der Religion wird Gott Alles in Allen sein.

Verbesserungen.

Seite	5	Zeile	30	lies	Heidenthum	für	Christenthum.
„	23	„	28	„	entspricht	„	widerspricht.
„	135	„	30	„	theoretische	„	heoretische.
„	158	„	33	„	verstand	„	verband.
„	168	„	32	„	Willens	„	Wissens.
„	201	„	6	„	Substanzialität	„	Substanzielität.
„	214	„	26	„	Protolipon	„	Protolipeon.
„	217	„	26	„	Substrat	„	Substreat.

Fuchs

uchs

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Oischinger, Johann Nepomuk Paul

Philosophie und Religion, oder speculative Entwicklung ihres normalen Verhä
ltnisses im Gegensatze zur mythischen Auffassung

Schaffhausen 1849

Ph.sp. 616 i
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044050-5